

EL CULTO ORIGINARIO:
LA RELIGIÓN PALEOLÍTICA

Jacinto Choza

El culto originario: La religión paleolítica



THÉMATA
SEVILLA
2016

Título: *El culto originario: La religión paleolítica*
Primera edición: junio 2016

© Jacinto Choza
© Editorial Thémata: 2016

Editorial Thémata
C/ Antonio Susillo, 6.
41907-Valencina de la Concepción (Sevilla)
ESPAÑA
Tlf.: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net

ISBN: 978-84-94345-44-9 • DL: S-732-2016

Maquetación: Los Papeles del Sitio
Corrección: JCh
Impresión: Masquelibros

Impreso en España • *Printed in Spain*

[Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright]

A

Ananí Mercedes Gutiérrez Aguilar

A

Irene Choza Montes

A

mi familia

A

mis amigos

*Con la ilusión de ayudarles
a entenderse mejor a sí mismos.*

«El hombre no será comprendido hasta que no se estudie desde el punto de vista de la religión».

M. ELIADE

ÍNDICE

PRÓLOGO	15
-------------------	----

PRIMERA PARTE ESENCIA Y FORMAS DE LA RELIGIÓN

CAPÍTULO 1: DETERMINACIONES FILOSÓFICAS Y CIENTÍFICAS DE LA RELIGIÓN	27
---	----

1. Las determinaciones de la religión	27
§ 1. <i>La religión como conjunto de actividades prácticas</i>	27
§ 2. <i>Determinaciones teóricas de la religión</i>	34
2. Apologías de Dios y secularización	39
§ 3. <i>Apologías de Dios, ateísmo metodológico y secularización en la modernidad</i>	39
§ 3.1. <i>Autonomización y secularización del culto</i>	40
§ 3.2. <i>Autonomización y secularización de la moral</i>	42
§ 3.3. <i>Autonomización y secularización de la reflexión teológica (dogma)</i>	43
§ 3.4. <i>Autonomización y secularización de la plegaria interior</i>	44
3. Rehabilitación de la religión	46
§ 4. <i>Rehabilitación post-histórica de la religión</i>	46
§ 4.1. <i>Renacimiento post-histórico del culto</i>	47
§ 4.2. <i>Renacimiento post-histórico de la moral</i>	48
§ 4.3. <i>Renacimiento post-histórico de la reflexión teológica (dogma)</i>	49
§ 4.4. <i>Renacimiento post-histórico de la plegaria interior</i>	50

CAPÍTULO 2: GÉNESIS Y FORMAS DE LA RELIGIÓN	53
---	----

1. La religión como actividad de los vivientes	53
§ 5. <i>Una definición de religión no antropocéntrica</i>	53
§ 6. <i>La religión en las especies vegetales y animales</i>	57

2. La religión en el género homo	61
§ 7. Comportamiento religioso y comportamiento simbólico	61
§ 7.1. La religión como comportamiento natural (instintivo) en el género homo	62
§ 7.2. La religión como comportamiento simbólico en los neandertales y sapiens	65
3. Una sistemática histórico-cultural de la religión	70
§ 8. Sistemática histórico-cultural de la religión	70
§ 8.1. Paleolítico. La religión del culto	71
§ 8.2. Neolítico. La religión de la ley	74
§ 8.3. Calcolítico. Revelación de lo divino y génesis de la secularización	81
§ 8.4. Periodo histórico. La plegaria interior y el desdoblamiento de la religión en oficial y personal	85
§ 8.5. Periodo post-histórico. La religión del culto y la plegaria personalizados	91

SEGUNDA PARTE

EL CULTO ORIGINARIO: LA RELIGIÓN PALEOLÍTICA

CAPÍTULO 3: LA VIDA PALEOLÍTICA. CRONOLOGÍA, FUNCIONES VITALES Y FUNCIONES RELIGIOSAS	99
§9. Diagrama de funciones vitales y religiosas en el paleolítico	99
§ 10. Tabla cronológica de culturas y religiones paleolíticas	104
CAPÍTULO 4: PRÁCTICAS DE SUPERVIVENCIA Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS NÓMADAS	111
§ 11. Supervivencia, ritos primordiales y tabú del canibalismo y del incesto	111
1. Sacrificio y ritos de caza y reconocimiento	115
§ 12. Origen masculino de la religión y del sistema cultural. Ritos de caza y parricidio originario. El jefe y el chamán	115
2. Sacrificio y ritos de fecundidad	122
§ 13. Origen femenino de la religión y del sistema cultural. Lo limpio y lo sucio	122
CAPÍTULO 5: CULTO Y DIVINIDADES PALEOLÍTICAS. LA FUERZA INTELIGENTE Y EL ZODIACO	127
1. La fuerza inteligente, poderes sagrados y divinidades astrales	127

§ 14. <i>La fuerza inteligente. Titanes y cíclopes</i>	127
§ 14.1. <i>Las representaciones zoomórficas de la divinidad</i>	129
§ 14.2. <i>La comunión de vida entre el cielo y la tierra</i>	131
2. <i>Las divinidades zoomórficas masculinas</i>	134
§ 15. <i>Los dioses-animales del cielo. «Taurus», «Canis», «Ursa»</i>	134
3. <i>Divinidades femeninas. La diosa madre y la luna</i>	142
§ 16. <i>La fuerza inteligente. Las representaciones femeninas de la divinidad.</i>	142
CAPÍTULO 6: ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ORDEN MORAL PALEOLÍTICO. NORMAS Y COMUNIDAD ECLESIAL	
1. <i>Construcción de la conciencia moral primera</i>	151
§ 17. <i>Génesis paterno-maternal de la concepción del mundo y del sentido común</i>	151
§ 18. <i>Inocencia y caída, culpa y destino</i>	155
§ 19. <i>Muerte, vida y pacto</i>	161
§ 20. <i>Posesión y propiedad de la vida. Diferencia entre vida e individuo</i>	164
2. <i>Comunidad e individualidad originarias</i>	165
§ 21. <i>Articulación entre comunidad e individualidad</i>	165
§ 22. <i>Sacramentos y organización del mundo y de la comunidad. El sistema social</i>	168
3. <i>Las funciones sacerdotales. Chamanismo femenino y masculino</i>	170
§ 23. <i>Las funciones chamánicas</i>	170
4. <i>La cueva-útero y la comunidad eclesial</i>	175
§ 24. <i>La cueva y el seno materno</i>	175
CAPÍTULO 7: REPRESENTACIÓN DEL ORDEN UNIVERSAL PALEOLÍTICO. EL COSMOS Y EL TEMPLO	
1. <i>Símbolos y signos paleolíticos</i>	181
§ 25. <i>El cuadrado semiótico y el cuadrado lógico</i>	181
§ 26. <i>La representación del cosmos y la vida. Los primeros Mandalas</i>	189
2. <i>El axis mundi y la cosmografía paleolítica</i>	193
§ 27. <i>El axis mundi y la tópica paleolítica</i>	193
§ 28. <i>Las diosas paleolíticas y el canon ovoide</i>	196
§ 29. <i>El juego de la rayuela y la geometría sagrada.</i>	199
§ 30. <i>Las esferas celestes del paleolítico a Ptolomeo. El modelo «matriuska»</i>	205

3. Las correspondencias entre esferas, astros, animales y plantas.	
Magia y sacramentos	211
§ 31. <i>Las correspondencias entre esferas, astros, animales y plantas.</i>	
<i>Magia y sacramentos.</i>	211
CAPÍTULO 8: VIDA RELIGIOSA DEL INDIVIDUO PALEOLÍTICO.	
LA INTIMIDAD Y LO DIVINO	221
1. La comunicación con lo divino	221
§ 32. <i>Oscuridad y silencio. El Phanum y el Mysterium tremendum et fascinans</i>	221
§ 33. <i>El agua viva del cielo y de la tierra. La Vía Láctea y la fuente</i> . .	226
2. Comienzo y principio de la adoración	228
§ 34. <i>Comienzo empírico y comienzo trascendental de la adoración religiosa</i>	228
3. Estados de ánimo y actitudes religiosas. La sabiduría y el éxtasis .	236
§ 35. <i>Estados afectivos y estados operativos de la vida religiosa. La sabiduría</i>	236
§ 36. <i>Estados de conciencia alterados saludables y patológicos. El éxtasis</i>	237
§ 37. <i>Religión humana y religión paleolítica</i>	241
BIBLIOGRAFÍA	245

PRÓLOGO

LA historia de las religiones no es la historia de las relaciones de los seres humanos con Dios porque eso es un asunto que solo indirectamente pertenece al orden de la historia. Es la historia de un conjunto de elementos del espíritu objetivo. Las relaciones del hombre con Dios pueden haber sido igual de profundas en el más remoto paleolítico y en el siglo XXI, y además quizá no hay criterios para saberlo. La filosofía de la religión es una filosofía de las religiones históricamente registradas, y de las relaciones de los seres humanos con Dios, en cuanto que cabe una reflexión teórica sobre esas relaciones.

La filosofía de la religión comprende, pues, por una parte, un campo de la filosofía del espíritu objetivo, y desde este punto de vista abarca la historia de las religiones, y por otra, un campo de la filosofía del espíritu subjetivo, y desde este punto de vista no entra en el campo de lo histórico.

Esta *Filosofía de la religión*, enfocada desde la perspectiva de las ciencias sociales y humanas y desde la filosofía, intenta comprender la religión y las religiones y aclarar el papel que juegan en la vida social y en la vida personal, en las distintas épocas y en las distintas culturas. Es la tercera etapa de una investigación que se inicia con la *Filosofía de la cultura* (Sevilla: Thémata, 2013), se continúa con la *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz* (Sevilla: Thémata, 2015), y que culmina finalmente en la *Filosofía de la religión*. Las tres fases y los libros correspondientes están conectados entre sí y pretenden ofrecer una visión comprehensiva de la cultura, el arte y la religión, desde los inicios del *modern human behaviour* hace 50.000 años hasta la actualidad global y multicultural. Probablemente no hay en el mercado

académico una obra así de comprehensiva, dado que las asignaciones y valoraciones relativas a la investigación priman el enfoque analítico y castigan el sintético.

Describe un modelo teórico de religión perceptible solo desde el siglo XXI. Asume claves básicas de los modelos teóricos que le han precedido en la historia de la reflexión filosófica, e intenta hacerse cargo de los datos aportados por la investigación contemporánea de las ciencias humanas y sociales.

En estudios posteriores, se analiza la religión buscando la unidad del fenómeno a través de las diversidades culturales, y teniendo en cuenta especialmente la gran división entre oriente y occidente, que se abre en el calcolítico y que inicia una convergencia a partir del siglo XX.

Una parte importante y engorrosa del trabajo académico, es señalar las fuentes y los supuestos que inspiran el volumen de información que se organiza y se sirve al lector en las publicaciones. Son ideas y supuestos de los que el autor no siempre es consciente y que guían su manera de preguntar, de sorprenderse, de organizar los contenidos y de levantar finalmente una construcción que pretende dar cuenta de las coas. Es difícil exponer todos esos supuestos porque no siempre ni todos están disponibles en la conciencia del autor, y porque no todos tienen la misma fuerza de iluminación y cimentación del conjunto. Pero es conveniente intentarlo para orientación de colegas y estudiantes que se inician. Los demás lectores los encuentran aburridos porque no les interesa. Por eso están dispensados de detenerse en ellos y hacen bien si se saltan los párrafos correspondientes.

El modelo que aquí se propone recoge claves de la comprensión teórica del fenómeno religioso aportadas por Lutero, Vico, Hegel, Dilthey, Durkheim, Heidegger, Geertz, Eliade, Rappaport, Panikkar, Beck y Vattimo. Por otra parte, recoge la aportación de investigaciones empíricas realizadas en el plano de la antropología, la historia y la prehistoria en general, y más específicamente, en el plano de la arqueoastronomía (M. Rappenglueck), la iconografía diacrónica (N. Chausidis), la lingüística proto-indoeuropea

(Marschack, Gimbutas, Harrod), la lingüística proto-afroasiática (C. Ereht, A. Militarev) y la lingüística evolutiva (Ruhlen, Coupé, Mc Neige).

En el orden teórico las claves que se toman de Lutero, el inventor de los catecismos, son el desglose de la religión en cuatro factores esenciales, el dogma, la moral, el culto y la plegaria, y la interdependencia entre ellos.

De Vico se toman la tesis de la precedencia de la acción y la poíseis sobre la organización y la norma, y la de ambas sobre la reflexión y la teoría; la del 'sentido común' como concepción del mundo compartida por los individuos de una misma sociedad; la tesis de la simultaneidad de desarrollo del lenguaje hablado y escrito (emblemas, insignias, etc.); la tesis de la recurrencia del proceso que va de la barbarie a la civilización y luego a la decadencia en la 'barbarie de la reflexión', al predominio del saber teórico y de la autoconciencia y a la disolución del 'sentido común' (*«corsi e ricorsi»*).

De Hegel se toma la tesis de la filosofía como elevación del espíritu de cada época a formas institucionales y a conceptos mediante la reflexión; la de la conexión entre cultura (espíritu objetivo) e individuo a través de la formación (*Bildung*) y del hábito, que configuran los espíritus subjetivos; la tesis de la religión como forma de la representación que une la vivacidad y creatividad del sentimiento con la universalidad del concepto, y está en el trayecto que va hacia la forma representativa del arte y la conceptual de la filosofía, y las tesis del fin de la historia, el arte y la religión con reservas.

De Dilthey se toman las tesis de la interconexión entre el espíritu subjetivo (individuo), el espíritu objetivo (costumbres) y el espíritu objetivado (expresiones materiales de la organización social y de la cultura), y de las esferas de la cultura entre sí; la tesis del arte y el lenguaje como expresión de la vida, y la tesis de la imposibilidad de conclusión de los procesos histórico-culturales.

De Durkheim se toman las tesis de lo sagrado como poder supremo y como fundamento de la comunidad; la tesis de las

participaciones de lo sagrado (del tótem y de los tótems) como modo de organización de la comunidad y de determinación de la identidad individual en las diferentes fases de la vida, es decir, la tesis de la estructura sacramental del ordenamiento socio-cultural.

De Heidegger se toma la concepción de Dios como lo informalizable más allá del ser a su vez diferenciado del ente, y como luz (en sentido platónico); la tesis de la muerte de Dios como final de la metafísica, como agotamiento del paradigma onto-teológico y la tesis del final de la modernidad como momento de un nuevo comienzo del pensar.

De Clifford Geertz, se toma la comprensión de la religión como apelación a un ámbito de sentido donde se postula solución para todos los problemas y situaciones vitales que desde un punto de vista racional y existencial no tienen salida ni solución alguna. Esta tesis se encuentra en no pocos autores, pero en Geertz tiene una peculiar claridad y permite percibir mejor el papel de la religión en relación con las demás esferas de la cultura. Por otra parte, Geertz retoma el tema viquiano del sentido común y lo desglosa y analiza en el contexto de la antropología de finales del siglo XX.

De Eliade se toma la tesis de la unidad de la religión a través de la multitud de formas que presenta en diferentes lugares y periodos históricos; la unidad de las manifestaciones de Dios (hierofanías) a través de las culturas y la historia, y la unidad de las experiencias personales (extáticas, místicas) desde el más remoto paleolítico hasta la más reciente actualidad. Esta tesis es sostenida por Hegel y muchos otros autores, pero Eliade la dota de un amplio soporte empírico.

De Rappaport se toma la tesis de la preeminencia del ritual y de las formas del lenguaje performativo (según los desarrollos filosóficos de Quine y Searle sobre el lenguaje performativo) y su valor creativo en todos los órdenes de la cultura; la tesis de la interacción y transposición permanente entre acciones rituales y fórmulas teóricas (dogmas, postulados sagrados fundamentales),

y la tesis de la obsolescencia de fórmulas teóricas y acciones rituales en función de las nuevas formas de vida. Las tesis de Rappaport pueden considerarse un desarrollo de las tesis de Vico y de Durkheim, pero se fundamentan más bien en elaboraciones de la filosofía analítica del lenguaje de la segunda mitad del XX y en investigaciones antropológicas de todo el siglo XX.

De Panikkar se toma la tesis de la complementariedad de las religiones orientales y las occidentales, que también sostienen Campbell y otros autores, pero en la formulación de Panikkar es donde se presenta con más profundidad analítica y más consistencia filosófica y teológica.

De Beck se toma la tesis del proceso de personalización de la divinidad en las grandes religiones del siglo XX; la tesis del conflicto entre religiones institucionales y religión personalizada, y el cuestionamiento de las ventajas del ateísmo metodológico asumido por la sociología desde su nacimiento.

De Vattimo se recogen las tesis presentes en los debates posmodernos sobre la secularización, la metafísica y las religiones institucionales, sobre las cuales se pronuncian los académicos de finales del siglo XX y comienzos del XXI.

Con estas claves se construye un modelo teórico de religión que aspira a posibilitar la comprensión de los fenómenos religiosos desde el más remoto paleolítico hasta el siglo XXI. Para ello el modelo teórico busca apoyo, además de en su propia consistencia, en las ciencias humanas y sociales que más aportaciones relevantes hacen para la comprensión de la religión. Entre ellas, la antropología, la arqueología y la prehistoria, y junto a ellas la arqueoastronomía, porque el cielo es el lugar donde los hombres han buscado y encontrado la divinidad, la iconografía histórica, porque los hombres han representado a sus dioses en pinturas, relieves, esculturas, danzas y construcciones religiosas, y en la lingüística, porque las lenguas se han generado en el proceso en que los hombres nombraban sus medios de vida y sus dioses, entre esos hombres y esos dioses no existía en el principio el abismo que en el siglo XXI los separa. Las tesis que se formulan

se proponen desde la conjunción de la mayoría de esos puntos de vista.

Desde el que pueden ser más discutidas es desde el de la lingüística, porque desde él se aportan más bien hipótesis que tesis, hipótesis que tienen un valor condicionado a la aportación de las pruebas que faltan. Cualquier lector de Vico, de Humboldt y de Sapir sabe que en cuestiones de filología no se puede especular, porque los hechos trascurren por unos vericuetos indeducibles e insospechados. Las tesis que aquí se presentan son tesis filosóficas y antropológicas, y aunque comprometen a la filología, no son tesis filológicas. Con todo, la filología tendría mucho que aportar en relación con estas tesis filosóficas y antropológicas.

Junto a todos los puntos de vista y aportaciones señalados, este estudio también se lleva a cabo desde la perspectiva de la unidad de las religiones. No solo en el sentido filosófico, sino también en el sentido religioso. Dicho de otra manera, si Leibniz podía decir, y Heidegger lo repetía, que todos los filósofos se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado siempre las mismas respuestas, también puede decirse con otra serie de autores, desde Blavatsky y Guenon a Eliade, que todas las religiones se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado las mismas respuestas, por numerosos y diversos que sean los puntos de vista desde los que se afirma.

En la realización de este trabajo he tenido ayuda de algunos colegas y amigos que me han hecho aportaciones de diverso tipo. Jesús de Garay, Javier Hernández-Pacheco, José Antonio Antón Pacheco, Antonio de Diego y Francisco Rodríguez Valls, de la universidad de Sevilla. Juan José Padial de la universidad de Málaga y Pilar G. Barreira, investigadora independiente, de Málaga. James B. Harrod (OriginsNet.org, USA), Alexander Militarev (Universidad de Moscú), Gaudenzio Ragazzi (Independent Researcher, Valcamonica, Italia), Michael Rappenglück (Universidad de Munich) y Nikos Chausidis (Ss. Cyril & Methodius University in Skopje, Macedonia), de la red Academia.edu, que ha sido el medio inicial de comunicación con ellos. Quiero dejar constancia de

mi gratitud a todos estos académicos y a todos los responsables del sistema de Academia.edu. Todos ellos han revisado la ubicación de sus aportaciones en el original y han manifestado su conformidad.

El texto terminado ha sido examinado por Juan José García Norro, de la Universidad Complutense de Madrid, Fernando Pérez-Borbujo, de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, y Juan Antonio Estrada, de la universidad de Granada. A los tres les quedo muy agradecido por sus comentarios y sus ánimos.

Inicialmente esta *Filosofía de la religión* se pensó como un libro de unos ocho o diez capítulos, pero conforme iba avanzando en el estudio y en la organización de los materiales, el proyecto se iba haciendo más amplio, y el libro más voluminoso e impracticable. Por eso, al final se ha optado por una serie de volúmenes autónomos, más fáciles de realizar y de manejar, tanto para el autor como para los lectores interesados. Tales materiales y volúmenes quedan organizados en las siguientes fases, que podrán ir viendo la luz si el tiempo y las fuerzas lo permiten:

Vol. 1: El culto originario: la religión paleolítica.

Vol. 2: La moral originaria: la religión neolítica.

Vol. 3: La revelación originaria: la religión de la edad de los metales.

Vol. 4: La oración originaria: la religión de la antigüedad.

Vol. 5: Religión oficial y religión personal: la escisión de la religión en el periodo histórico.

JACINTO CHOZA

Sevilla, 24 de agosto de 2015,
festividad de San Bartolomé apóstol.

PRIMERA PARTE

ESENCIA Y FORMAS DE LA RELIGIÓN

CAPÍTULO 1: DETERMINACIONES FILOSÓFICAS Y CIENTÍFICAS DE LA RELIGIÓN

1. LAS DETERMINACIONES DE LA RELIGIÓN — § 1. *La religión como conjunto de actividades prácticas* - § 2. *Determinaciones teóricas de la religión* — 2. *APOLOGÍAS DE DIOS Y SECULARIZACIÓN* - § 3. *Apologías de Dios, ateísmo metodológico y secularización en la modernidad* - § 3.1. *Autonomización y secularización del culto* - § 3.2. *Autonomización y secularización de la moral* - § 3.3. *Autonomización y secularización de la reflexión teológica (dogma)* - § 3.4. *Autonomización y secularización de la plegaria interior* — 3. *REHABILITACIÓN DE LA RELIGIÓN* - § 4. *Rehabilitación post-histórica de la religión* - § 4.1. *Renacimiento post-histórico del culto* - § 4.2. *Renacimiento post-histórico de la moral* - § 4.3. *Renacimiento post-histórico de la reflexión teológica (dogma)* - § 4.4. *Renacimiento post-histórico de la plegaria interior*.

1. LAS DETERMINACIONES DE LA RELIGIÓN

§ 1. *LA RELIGIÓN COMO CONJUNTO DE ACTIVIDADES PRÁCTICAS*

EL presente trabajo considera la religión como una práctica originaria que se hace costumbre o «cosa», que se reifica a través de su institucionalización en los diferentes procesos culturales, manteniendo siempre residuos de su origen, y que se regenera periódicamente volviendo a sus orígenes con más o menos radicalidad. Esta vuelta es más bien una relectura interpretativa y a la vez productiva (una hermenéutica), pues los orígenes se «descubren» o se «ponen al descubierto» siempre desde el presente, de modo que en esta «vuelta» hay renovación, o incluso recreación¹. Eso probablemente ocurre también con el arte y la filosofía, y en general con todos los saberes, tanto teóricos como prácticos.

[1] Agradezco estas observaciones a Gabriel Amengual, que amablemente acepto revisar el texto.

En primer lugar se toman como formas originarias de la religión los ritos sacrificiales de caza y fecundidad-nacimiento, y luego se examina el desarrollo e institucionalización de esos ritos en el proceso histórico en el que se generan diferentes culturas.

El estudio de la religión se aborda desde cuatro perspectivas metodológicas. 1) La perspectiva de la *ontología*, el punto de vista de lo que las cosas son «por dentro» *en sí mismas*, o también punto de vista de la interioridad objetiva. 2) La perspectiva de la *fenomenología*, el punto de vista de lo que las realidades son «por dentro» *para sí mismas*, o punto de vista de la interioridad subjetiva, cuando se trata de realidades que tienen interioridad como las plantas, los animales y el hombre, y que perciben las cosas de diversos modos según sus diversas capacidades cognoscitivas. 3) La perspectiva *científico-positiva*, el punto de vista de lo que las cosas son «por fuera», empíricamente, perceptiblemente para el científico, o punto de vista de la exterioridad objetiva, cuando se conoce lo que unas cosas son mediante los efectos perceptibles y mensurables que tienen sobre otras. 4) La perspectiva *cultural*, o punto de vista de la manifestación de la vida humana de unos hombres ante otros y de unos para otros, en todas sus formas, que es el punto de vista de la vida cotidiana y del lenguaje ordinario y extraordinario, o bien de la exteriorización de las subjetividades o de la exterioridad subjetiva.

En realidad el punto de vista científico es también un punto de vista cultural, puesto que la ciencia también es cultura, pero se trata de un punto de vista cultural privilegiado, porque no es un conocimiento normal y cotidiano como el que está al servicio de la vida, sino lleno de precauciones y herramientas para asegurar ciertas características del conocer².

Una religión es un conjunto de prácticas rituales mediante las cuales los humanos se relacionan con los poderes supremos en

[2] La exposición de estos cuatro puntos de vista metodológicos se encuentra en Choza, J., *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1989, cap. 1, y en Choza, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Tafalla: Cenlit, 1985, cap. 3.

orden a gestionar su vida social y su vida personal. Más en concreto, esa relación es afirmación de la vida y de su principio de un modo inmediato y directo, y se realiza en los diferentes planos o niveles en los que el hombre opera, en uno exclusivamente, en varios simultáneamente, y en general dando prioridad a uno sobre los demás.

Ese conjunto de prácticas rituales se despliega en cuatro niveles.

1.- *En el nivel operativo*, la religión es afirmación de la vida y su principio en el plano de las actividades básicas de movimiento y producción. Entonces es conjunto de acciones, de ritos, de sacramentos, de *poíesis*. Así es la religión paleolítica o *religión del culto*, entre cuyos exponentes más típicos se encuentra el chamanismo.

En este nivel, la religión es un conjunto de prácticas rituales de intercambio de reconocimientos y poderes con el ser supremo mediante el sacrificio. El sacrificio y todas las formas del culto, derivadas de él, especialmente los sacramentos, constituyen ámbitos y modos de la existencia cualitativamente diferenciados, como cielo e infierno, soltero o casado, laborable o festivo, culpable o inocente, puro o impuro, sagrado o profano y otros. La religión es culto, y en cuanto tal es el fundamento de la organización del espacio, del tiempo, de los modos de existencia humana y de la vida social.

2.- *En el nivel práctico organizativo*, la religión es afirmación de la vida y su principio en el plano de la voluntad y la acción consciente y reflexiva. La religión entonces es sistema de normas. Es la *religión de la ley* o religión neolítica, cuyo exponente más documentado es el judaísmo.

En este nivel normativo, es observancia de un sistema de reglas que rigen el comportamiento y organizan el cosmos y la sociedad. Es el fundamento de la moral y el derecho.

3.- *En el nivel cognoscitivo teórico* la religión es afirmación de la vida y su principio en el plano de la comprensión intelectual supra-empírica y de la expresión verbal y conceptual. La religión

entonces es conjunto de creencias sobre la vida y su principio, credo, dogma. Es la *religión de la fe, de la revelación y de la salvación* o religión calcolítica, cuyos exponentes típicos son las religiones místicas y, entre ellas, el cristianismo.

En este nivel cognoscitivo, la religión es conocimiento de un ser-poder supremo, creencia en sus capacidades, y, sobre todo, en que esas capacidades exceden el alcance de la comprensión humana. Es el conjunto de creencias en un orden sobre-natural y en que el hombre tiene algún tipo de acceso a él.

4.- *En el nivel existencial* la religión es afirmación de la vida y su principio en el plano de la intimidad personal. Es comunicación e identificación con el principio de la vida en la intimidad personal. La religión entonces es plegaria, meditación, contemplación y éxtasis. Es la *religión de la intimidad, religión interior* o religión histórica, cuyos exponentes típicos son las religiones orientales y todas las formas de mística: orientales, judías, cristianas e islámicas.

En este nivel existencial de la vida propia y sus transformaciones, la religión es la delimitación y comprensión de la vida en referencia a su principio y su fin. Es el ámbito de relación con los poderes supremos en orden a lo que es la fuente del sentido de la vida individual. La religión es plegaria y comunicación íntima con lo sagrado.

Esos son los niveles de la religión tal como se ha ido manifestando según el ritmo de desarrollo de la especie humana. A partir del calcolítico, y sobre todo a partir del periodo histórico o época histórica (año 500 adC), las religiones se desdoblaron en una dimensión institucional o social y pública, por una parte, y una dimensión personal o íntima y privada, que a lo largo del periodo histórico mantienen entre sí relaciones de muy diverso tipo. Esa doble dimensión de la religión y sus relaciones, aunque se dan desde la aparición de la especie humana, son especialmente complejas desde el comienzo del periodo histórico y desde comienzos del cristianismo, y no se consideran en el presente estudio de un modo directo.

En las sociedades complejas del siglo XXI la religión parece adoptar otra modalidad que en algunos casos se ha llamado *religión personalizada*³. Es afirmación de la vida y su principio en el plano de la intimidad y la libertad personales en un medio social complejo. La religión entonces es comunicación íntima con el principio y actividad creativa en una sociedad compleja, que se despliega en diversos planos y modalidades libremente elegidos. Es la religión personalizada o religión post-neolítica, cuyo exponente más típico son las religiones no institucionalizadas, las ONGs, las corrientes de espiritualidad, las escuelas de auto-ayuda, etc. Estas modalidades de la religión no entran en este estudio porque corresponden, más que a una filosofía de la religión, a una filosofía de la secularización.

Estos cuatro niveles o dimensiones de la religión que se han manifestado desde el comienzo de la especie humana hasta la etapa antigua de la historia se pueden agrupar según las cuatro perspectivas metodológicas señaladas en primer lugar en un cuadro aclaratorio.

Perspectiva	Ontológica (la religión en sí misma)	Fenomeno- lógica (la religión para el fiel)	Científica (la religión para el científico)	Cultural (la religión para la gente corriente)
La religión se ve como	Veneración del fundamento del ser propio	Prácticas y sen- timientos sub- jetivos priva- dos de: 1.- Culto, adoración 2.- Moral, deber. 3.- Fe, espe- ranza, amor, 4.- Intimidad, mística	Definiciones que abarcan aspec- tos de: 1.- El culto 2.- La moral 3.- El dogma 4.- La plegaria	Prácticas públi- cas de: 1.- Culto 2.- Normas 3.- Fe, esperanza, amor. 4.- Plegaria

[3] Cfr. Beck, U., *El Dios personal*. Barcelona: Paidós, 2009.

Los cuatro enfoques cognoscitivos de la religión y las cuatro modalidades existenciales de la afirmación del propio principio vital (individual o colectivo), son claramente perceptibles en la religión paleolítica, en las religiones neolíticas y en las pos-históricas (FC §§ 2 y 3), según las etapas cronológicas ya establecidas (FC § 72 y FAC § 20)⁴ y que se toman como clave en la periodización de las religiones en este trabajo.

Cada uno de esos niveles existenciales de adoración tiene cierta autonomía, y al mismo tiempo es inseparable de los demás. Los cuatro tienen como único centro y única raíz el corazón de la comunidad y el del individuo, un centro doble desde el cual el ser humano hace, actúa, cree y vive con conciencia de su sentido. Son las dimensiones constructiva-operativa, normativa, cognoscitiva-fiducial e íntima-mística del ser humano, que generen diferentes expresiones religiosas y que se fusionan con diferentes esferas culturales⁵.

Esta autonomía y conexión de los diferentes niveles de la religión explica que, a partir de la presencia y la vitalidad de uno solo de ellos, se puedan generar o regenerar los demás, y a partir de la anulación de uno de ellos disminuya la vitalidad de los restantes⁶. Es improbable que en circunstancias de desesperación o de agradecimiento máximos, como por ejemplo la muerte o el nacimiento, no se invoque a algún poder sobrehumano. Es improbable que la invocación a un poder sobrehumano no vaya acompañada de unas determinadas actitudes y posiciones o movimientos corporales, gestos, gritos, cantos o susurros. Es improbable que la

[4] Cfr., Choza, J., *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

[5] Cfr., Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Cap. 1.

[6] Desde el comienzo del «estado de perfección» y las formas de vida consagrada en el cristianismo, es frecuente el estudio de esta interconexión desde el punto de vista de lo que se denomina «interconexión de las virtudes», «unidad del organismo sobrenatural» y de otros modos. Cfr. Tagliafigo, Angela, *Historia de la vida consagrada*. Lima: Paulinas, 2009.

invocación a un ser sobrehumano no implique, o no vaya acompañada de una cierta representación de ese ser y de sus poderes. Es improbable que la desgracia y el don, el mal y los beneficios no vayan acompañados de sentimientos de mérito y culpa, de deber y remuneración, y otros.

La religión puede generarse, degenerarse y regenerarse desde cualquiera de esos momentos o dimensiones existenciales de ella, y en ella puede tener más peso y vitalidad cualquiera de esos momentos. Por eso en determinados estadios culturales de una comunidad, y en determinadas etapas vitales de una persona, unas veces son más perceptibles o son más determinantes uno o dos de ellos, teniendo los demás una presencia débil, y otras veces están los cuatro plenamente presentes pero con diferente relevancia social o personal.

Dada la diferente relevancia que tiene cada uno de estos aspectos de la religión, cuando se la define por cualquiera de ellos, es fácil que la definición sea impugnada por falta de universalidad, de profundidad o de esencialidad, por parte de quienes enfocan el fenómeno desde cualquiera de los otros aspectos. La cohesión o la articulación consistente y sistemática de estos cuatro aspectos de la religión es lo que da cohesión y consistencia a la concepción del mundo, al sentido común, al pensamiento y a la acción colectivos e individuales, a la vida en este mundo y en su referencia a otro, y a la psique humana personal (FC §§ 28 y 29).

Como se irá viendo, el fundamento de la religión es el culto, y la base originaria del culto el rito sacrificial. El culto genera, por una parte, las normas de conducta (moral y derecho), por otra parte las creencias (la dogmática de la religión, la fe o el cuerpo de conocimientos y convicciones religiosas), y, por otra, las transformaciones personales y las relaciones íntimas con los poderes sagrados (vinculaciones, purificaciones, plegarias).

§ 2. DETERMINACIONES TEÓRICAS DE LA RELIGIÓN

Aunque la religión es un conjunto de prácticas, a la hora de estudiarla, en cuanto el estudio es la práctica de la construcción de teorías, y en cuanto consiste en la descripción teórica de cualquier tipo de realidad, se parte siempre de una descripción teórica de la religión. Esa descripción teórica es una imagen de búsqueda que opera como plantilla para superponerla a los fenómenos reales y determinar si constituyen o no fenómenos religiosos.

1) *Determinación de la religión desde la antropología y la sociología.* Cuando se constituyen la antropología y la sociología como ciencias en el siglo XIX, la mayoría de los antropólogos y sociólogos definen la religión como culto, como conjunto de prácticas de determinados ritos, porque los ritos son fenómenos sociales empíricamente identificables, tienen un alto poder de configuración social y personal, y suelen estar relacionados con sistemas de creencias, sistemas normativos y conjuntos de plegarias. Por otra parte, los ritos son el antecedente prehistórico de las instituciones, que son los puntos de apoyo de la estructura social, y los primeros antropólogos, que en su mayoría eran prehistoriadores del derecho, buscaban en ellas las raíces del derecho de la época histórica.

Así es como consideran la religión los antropólogos desde Morgan y Tylor en el siglo XIX hasta Durkheim, Harris y Geertz en el siglo XX, y los sociólogos desde Comte a Bellah⁷. Desde su constitución, y por diversos motivos que enseguida se verán, las ciencias sociales han estudiado la religión desde el punto de vista de un ateísmo metodológico, lo cual no siempre ha sido beneficioso para la comprensión de su objeto, como señala Ulrich Beck⁸.

[7] Cfr. Mercier, Paul, *Historia de la antropología*. Barcelona: Península, 1968.

[8] Beck, Ulrich, *El dios personal*. Barcelona: Paidós, 2009.

2) *Determinación de la religión desde el derecho y la moral.* Aunque obviamente no es este el momento de estudiar el proceso histórico de autonomización de los sistemas normativos, cabe señalar que cuando nace el derecho como ciencia en la Roma del siglo V adC (Ley de las Doce Tablas), la dimensión normativa del orden social y político, y del comportamiento personal y familiar, es decir, la moral y el derecho, se fundan en la religión y alcanzan plena autonomía en las últimas fases de la República y las primeras del Imperio⁹. La historia de la autonomización de los sistemas normativos y de sus diversos aspectos puede advertirse en el análisis de obras de Cicerón, Kant y Habermas, y de algunos teólogos y juristas medievales y contemporáneos. Los teóricos de la religión natural y buena parte de los filósofos ilustrados, entre ellos Voltaire y Kant, centran su atención en la conexión entre religión y moral, y en no pocos casos tienden a reducir la religión a moral y a disolverla en ella.

3) *Determinación de la religión desde la filosofía.* Cuando nace la filosofía como ciencia en la Grecia del siglo V adC, la mayoría de los filósofos enfocan la religión como un sistema de creencias, para indagar sobre su verdad y demostrabilidad. Cuando ese estudio de la religión consiste en actividades personal o institucionalmente confesionales, es decir, cuando los filósofos en cuestión son creyentes a título personal, como ocurre generalmente entre los griegos, o bien pertenecen a instituciones de la iglesia cristiana, como ocurre generalmente entre los medievales, la reflexión filosófica sobre las creencias religiosas da lugar a la teología, que es precisamente el '*logos*' sobre el '*theós*'¹⁰. Ese enfoque es el que mantiene la teología occidental desde sus inicios en la Grecia clásica hasta el siglo XXI.

[9] Cfr. Ellul, J., *Historia de las instituciones de la antigüedad: instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas*. Trad.: Francisco Tomás y Valiente, Madrid: Aguilar, 1970.

[10] Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid: F.C.E., 1982.

Por su parte, los filósofos de la modernidad europea reflexionan sobre Dios para impugnar su existencia o para probarla, para mostrar las contradicciones que su esencia implica o para justificarlo ante la presencia del mal en el mundo. Así, lo han impugnado autores que van desde Leucipo y Lucrecio a Marx, Nietzsche, Sartre y Flew (en su primera época), y lo han justificado autores que van desde Sócrates y Platón hasta Leibniz, Hegel, Mounier y Flew (en su última época)¹¹.

4) *Determinación de la religión desde la experiencia mística*. El estudio y la reflexión sobre la dimensión íntima-mística de la religión es simultáneo con su ejercicio mismo. Es cultivado por los poetas y guías espirituales, desde Píndaro y Lao Tse, pasando por Ibn Hazm de Córdoba y Teresa de Jesús hasta Simone Weil y Ghandi. Por otra parte, también filósofos, psicólogos e historiadores de la religión, como William James y Friedrich Heiler, analizan la religión desde el punto de vista de la relación íntima con la divinidad y desde el punto de vista de la plegaria¹².

Así pues, desde el punto de vista teórico, la religión pertenece:

- 1) al campo de las ciencias sociales como conjunto de prácticas rituales con máximo poder de configuración comunitaria,
- 2) al campo de los saberes normativos como fuente de la corrección y legitimación del actuar público y privado,
- 3) al campo de la reflexión teórica como análisis del fundamento de la realidad, y
- 4) al campo de la intimidad afectiva como ámbito de los fenómenos de comunicación inefable con lo sagrado.

[11] Cfr. Flew, Anthony, *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2012. Es la más completa y reciente revisión de los argumentos sobre la existencia de Dios en el ámbito cristiano anglosajón.

[12] William, James, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. México: Lectorum, 2005; Heiler, Friedrich, *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*. New York: Oxford University Press, 1932.

Para su estudio se puede adoptar el siguiente orden cronológico de grandes periodos culturales religiosos que corresponden con los del orden sistemático.

Años adC o año cero*	Tipo de sociedad	Número de individuos	Tipo de religión. Santuarios y Templos	Divinidades, hechiceros profetas
Paleolítico -100,000 a -10,000	Bandas	10–100	<i>Religión del culto</i> El Castillo, Chauvet** Lascaux, Altamira	Cósmicas, Zoomórf. Venus de Hohle Fels*** Chamanes/ Hechiceros
Neolítico -10,000 a -5,000	Tribus	100–1,000	<i>Religión de la ley</i> Göbekli Tepe Çatalhöyük	Zoomórficas Antropomórficas Hechiceros, magos
Calcolítico -5,000 a -3,000	Reinos	1,000– 10,000	<i>Religión de la revelación y salvación</i> Edirü, Uruk Cucuteni-Trypillian Vinča culture	Inanna (Luna) Ishar Sacerdotes, magos Hechiceros/ as
Bronce-Hierro -3,000 a -1,000	Estados	10,000– 100,000	<i>Religiones mistericas</i> Abydos- Luxor Ur- Babilonia Stonehenge	Hathor, Astarté, Zeus, Venus Yahweh, Abraham Sacerdotes, magos
-1,000 a 1.500	Imperios	100,000– 1,000,000	<i>División de la religión en Pública y Privada</i> Templo Jerusalén Iglesia Cristiana.	Zaratustra, Confucio Buda, Pitágoras Jesús, Mahoma
1.500 - 2.000	Naciones	1-10 mill.	<i>Estados con y sin religión.</i> <i>Religiones con y sin estado</i>	Escisión cristiana Diosa Razón, 1789
2.000 -	Naciones	10-1000 m.	<i>Religión personalizada</i>	Dchos. humanos 1948
<p>* http://en.wikipedia.org/wiki/Evolutionary_origin_of_religions</p> <p>** http://en.wikipedia.org/wiki/Cave_painting</p> <p>*** http://en.wikipedia.org/wiki/Venus_figurines</p>				

La filosofía de la religión no tiene como objeto descubrir datos, fenómenos ni acontecimientos religiosos, sino interpretar y comprender el tipo de relación entre dioses, mundos y hombres que se vive en cada periodo cultural-religioso.

La religión se ha definido como el conjunto de prácticas rituales mediante las cuales los humanos se relacionan con los poderes supremos, en orden a gestionar su vida social y su vida personal. Con esta definición se suministran unas claves para la comprensión de la religión válidas para los periodos de la historia de la especie y, en general, para cualquier cultura y fase histórica, y esa comprensión es precisamente el banco de prueba de la definición propuesta y de la filosofía de la religión misma.

No se trata de aportar nuevos datos, y menos aún de amontonar los ya existentes y disponibles permanentemente actualizados en internet, sino de tomar los precisos para comprender la unidad del mundo y de la vida. La religión es la práctica de la unión del mundo y de la vida, de la comunión con el mundo y con la vida. Comprender la religión es comprender la unidad de las culturas cercanas y lejanas, comprendernos a nosotros mismos, los seres humanos, en nuestras actitudes, sentimientos y comportamientos religiosos, y compartir los de los *sapiens* de las cuevas paleolíticas, los de los primeros agricultores de Mesopotamia, los de los peregrinos de Jerusalén, Roma y la Meca, y los de los neopaganos del siglo XXI.

Hay numerosas formulaciones sobre el carácter fraudulento y engañoso de las religiones y las creencias religiosas, propuestas en todas las épocas, como también sobre el poder político, el ordenamiento jurídico y el sistema económico, frecuentemente relacionados entre sí. En realidad todas las esferas de la cultura han visto contestadas en todas las épocas su legitimidad, tanto las cuatro esferas basadas en lenguajes performativos (religión, política, derecho y economía) como las cuatro basadas en lenguajes descriptivos (técnica, arte, ciencia y sabiduría), y en todas las épocas han tenido que buscar su legitimación. Aquí se acepta sin cuestionar la legitimidad de la religión desde el punto de vista

cultural y religioso. La fundamentación de dicha legitimidad y validez se remite a otro tipo de estudios¹³, aunque algo de ella se irá perfilando a lo largo del trabajo.

2. APOLOGÍAS DE DIOS Y SECULARIZACIÓN

§ 3. APOLOGÍAS DE DIOS, ATEÍSMO METODOLÓGICO Y SECULARIZACIÓN EN LA MODERNIDAD

Las cuatro dimensiones existenciales de la religión mencionadas han sido diferentemente estudiadas en los diversos periodos históricos, con más o menos referencia de cada una a las demás, y generalmente con una valoración positiva de la religión en su conjunto.

Así ha sido en la mayoría de las culturas, excepto en el caso de la cultura occidental. En ésta, a partir del Renacimiento, se acentúa de modo creciente la afirmación de la soberanía de la conciencia individual, que viene afirmándose cada vez con más fuerza desde la aparición del amor cortés en el siglo XI, la afirmación de la primacía de la libertad como fundamento por parte de los filósofos medievales, la afirmación de la autonomía de los propios sentimientos con las prácticas de los matrimonios clandestinos desde el siglo XIV, la afirmación de la universalidad de esta soberanía para todos los hombres con el desarrollo del derecho internacional desde el siglo XV y XVI, con la Reforma Protestante en el XVI y con el nacimiento de la ciencia y el Estado modernos en el XVII¹⁴.

[13] Entre los más recientes, cfr., Burkart, W., *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona: Acantilado, 2009; Geertz, «La religión como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992; Flew, A., *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2012.

[14] Ha historia de la reflexión filosófica sobre la libertad puede verse en Garay, J., *El nacimiento de la libertad*. Sevilla, Thémata, 2006; el tema del desarrollo de la autonomía

A partir de entonces la articulación de las cuatro dimensiones de la religión mencionadas empieza a perder consistencia, aumenta la distancia entre cada una de ellas, que se van autonomizando respecto de las demás, hasta que llega un momento en que pierden su sentido, y consiguientemente lo pierde la religión en el conjunto de la vida social. Así pierde la inmediatez y se torna incomprensible la vinculación de la moral al culto y a la fe, del culto a la moral y a la plegaria, etc. etc., hasta el momento de máxima secularización en el siglo XX, en que cada una de las dimensiones de la religión aparece como ajena a las otras. Esa es igualmente la situación en el momento de la reactivación de la religión en el siglo XXI, en que desde algunas dimensiones de ella vuelven a reconstruirse algunas otras en diversos casos (por ejemplo en el caso del neopaganismo y en otros).

§ 3.1. *Autonomización y secularización del culto*

Por lo que se refiere a la dimensión religiosa del culto, con la Reforma Protestante la autoconciencia individual se emancipa de toda mediación con la divinidad, de toda representación exterior de ella, y se produce la máxima interiorización, individualización y secularización del espíritu religioso humano. Por su parte, las iglesias institucionales, católicas y protestantes, mantienen las formas públicas y comunitarias de culto, y con ello mantienen la vinculación de las conciencias a las cúpulas institucionales, mientras la autonomía de estas conciencias se va incrementando, tanto en el ámbito protestante como en el católico.

En los siglos inmediatos al descubrimiento de América, y por supuesto también en los siglos XVIII y XIX, la fe se va haciendo más ilustrada, y el ateísmo también. La actitud ilustrada lleva a considerar el culto y la fe de los habitantes de las colonias como

del individuo está estudiado en Marin, Higinio, *La invención de lo humano: la construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Iberoamericana, 1997 y en Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, cit.

prácticas y creencias supersticiosas, como formas de autoengaño o de error propia de los hombres primitivos.

Ese es desde luego el punto de vista de los misioneros y evangelizadores, pero es también el de los científicos y el de los creadores de las ciencias sociales, el de Tylor, Frazer, Malinowski, Evans-Pritchard, y tantos otros. Desde el punto de vista de un cientificismo radicalizado, no solo la religión de los salvajes, sino también la de los misioneros, se ve como un conjunto de supersticiones generadas por el temor y la ignorancia, que debe ser suplantada por la ciencia.

El ateísmo metodológico con el que las ciencias sociales del siglo XX abordan el estudio de la religión deriva de la crítica a la religión y del ateísmo militante propia de una parte del pensamiento ilustrado. Cuando emerge la ciencia moderna a partir del siglo XVII, su desarrollo tiene lugar en conflicto con la religión. Por una parte en conflicto con la fe y las Sagradas Escrituras y por otra en conflicto con el culto y las diversas formas de magia.

A lo largo de la modernidad ese conflicto se va resolviendo a favor de la ciencia y la razón, desplazando a la religión como clave para la interpretación pública de la realidad, que estuvo vigente durante toda la edad media¹⁵. Lo afirmado por la ciencia se considera verdadero en tanto que afirmado por la razón, y visto a la luz natural de la razón. Lo afirmado por la fe o por la escritura y lo practicado en los ritos se considera proveniente de fuentes dudosas, y entrevisto en la confusa oscuridad de los temores y la ignorancia.

Por eso, la seguridad que en siglos anteriores confería a las formulaciones teóricas y a las prácticas el visto bueno o el *nihil obstat* de las autoridades eclesiásticas, ahora la confiere el *nihil obstat* de las autoridades científicas. Desde el siglo XVII al XIX, Leibniz, Kant y Hegel, entre muchos otros, se esfuerzan por hacer la apología de Dios frente a los asedios de las ciencias de la naturaleza.

[15] Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, cit. cap. 1.

Se crea y desarrolla la teodicea, que adquiere rango de disciplina académica, porque la religión, que fue siempre uno de los pilares del orden social en la antigüedad y el medievo, sigue siendo uno de los pilares del estado y el orden social modernos en los países protestantes y en los católicos, y por supuesto, también en los países no occidentales. Además, en el mundo occidental también había que articular y mostrar, como compatible con una cultura cada vez más secularizada, una religión que afirmaba como esencia suya unas tradiciones sacras cada vez más opuestas a las libertades modernas.

§ 3.2. *Autonomización y secularización de la moral*

Por lo que se refiere a la dimensión normativa, la moral cristiana se formula, a partir de un determinado momento de su historia, con carácter estable para los siglos siguientes, mientras que el derecho de los estados modernos se va distanciando de esas prácticas morales. Poco a poco el estado moderno va asumiendo como propias las tareas que el mensaje evangélico asignaba a la misericordia y a la providencia, hasta llegar a una situación de convergencia entre el contenido de la salvación religiosa y el de las tareas estatales.

Ese es el punto de vista de la denominada izquierda hegeliana, y en primer lugar el de Feuerbach. En *La esencia del cristianismo*, (1841), sostiene la tesis de que el secreto de Dios y la teología es el hombre y la antropología, y que la grandeza y plenitud que Dios promete al hombre y en la cual Dios consiste, es la plenitud de la realización del espíritu humano mismo¹⁶. Este punto de vista se mantiene hasta mediados del siglo XX, en que Ernst Bloch, en su obra *El principio esperanza*, (1954-59), describe el proceso de evolución histórica de la religión como una tendencia a

[16] Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Marx y Kierkegaard. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

la interioridad y a la individualidad, hasta la cancelación de toda positividad en algunos planteamientos¹⁷.

A lo largo de la modernidad, la sensibilidad moral pública y privada se encuentran cada vez en mayor sintonía con las revoluciones y declaraciones de los derechos humanos, y con los modelos de estado social de bienestar, es decir, con el derecho del estado, mientras que se encuentra cada vez en una disonancia mayor con la moral pública de las iglesias católica y protestante, que toman su legitimidad de la tradición genealógica, del Antiguo Régimen, y que toman el sexo como clave del orden social y el orden público, según las directrices de Trento¹⁸.

Así pues, mientras el culto permanece estable en unos cauces aceptados y rutinarios, la religión aparece a lo largo de la modernidad asediada en dos frentes, a saber, el de la fe y el de la moral. Desde el frente de la ciencia y la instrucción pública, se pretende sustituir la superstición y la fe por la educación y la razón, y desde el frente de la política, el derecho y la organización social, se pretende sustituir la salvación en el más allá y la felicidad en el otro mundo por el estado social de bienestar en el más acá y la felicidad en este mundo.

§ 3.3. *Autonomización y secularización de la reflexión teológica (dogma)*

Por lo que se refiere a la determinación teórica de lo divino, la elaboración dogmática queda detenida en el último concilio ecuménico celebrado en Trento (1545-1563), que establece la disciplina sacramentaria y las formulaciones dogmáticas que se practicarían y enseñarían en las iglesias católicas durante toda la modernidad.

Con todo, la reflexión teórica sobre Dios se mantiene en el campo de la filosofía, y en el de la teología protestante, que no

[17] Hernández-Pacheco, J., *Corrientes actuales de la filosofía*. vol. I, cap. I, «Ernst Bloch», Madrid: Tecnos, 1996.

[18] Choza, J., *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata, 2011, cap. 2.

está vinculada como la católica a las formulaciones promulgadas y custodiadas por la cúpula institucional desde el Concilio de Trento. Esta reflexión teórica se desarrolla a su vez como análisis de la relación de la conciencia autónoma con la divinidad.

A partir de los siglos XIX y XX se analiza en perspectiva histórica el proceso de desarrollo de la religión, y se percibe que las formas de la religión en su evolución histórica van, desde la máxima positividad o exteriorización en la concepción de la divinidad, en la representación de lo divino y en la vivencia de la comunicación con Dios, hasta la máxima interioridad o espiritualidad en el culto, en las representaciones sagradas y en la vivencia de la comunicación con Dios. Eso es lo que constata y señala Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* ¹⁹.

La cuestión que se plantea es saber si llega un momento en que esa interiorización y espiritualización alcanzan el grado de supresión de las representaciones de lo divino y de supresión de su alteridad. La cuestión que se plantea es saber si la religiosidad y el ateísmo llegan a ser indiscernibles o indiferentes.

En ese proceso Hegel ve una tendencia de la religión a abandonar las mediaciones materiales y las prácticas exteriores para centrarse en el espíritu interior, o lo que es equivalente, una tendencia de la religión a desaparecer como práctica externa. Como si la religión misma estuviera sometida a una tensión entre su alienación en la exterioridad de la materia y su disolución en la interioridad del espíritu. Desde que Hegel escribiera sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* en 1830, no pocas investigaciones, muy ajenas a los enfoques hegelianos, confluyen en esa misma perspectiva.

§ 3.4. Autonomización y secularización de la plegaria interior

Por lo que se refiere a la plegaria, la *devotio moderna* instaaura un nuevo modo de rezar que no se apoya en la reunión

[19] Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980. Cuarta parte, cap. 3, pp. 657-688.

institucional de la comunidad sino en la tecnología de los nuevos medios de comunicación, a saber, en el libro, que es, de suyo, de uso individual y privado. Por eso mismo la *devotio moderna* favorece de alguna manera el incremento de la autonomía personal, favorece que el centro de gravedad del saber de lo divino y del deber moral sea cada vez menos la propuesta institucional y cada vez más la propia conciencia, el propio pensamiento y la propia sensibilidad.

Tras las mencionadas vicisitudes a lo largo de la historia de la cultura occidental, durante el siglo XX la religión, por sí misma, también muestra su propia tendencia a evolucionar. En esa evolución se hace cargo de sí misma en el dilema de encaminarse hacia su disolución en la secularización completa, resolviendo la fe en ciencia y la moral en derecho, como pronosticaban los teóricos de la ciencia y de la política del siglo XIX, o bien de encaminarse hacia una nueva forma de cumplir su misión en nuevos contextos históricos sin tendencia hacia ninguna disolución, sino más bien como una estructura cultural e intelectual que permanece constante a través de los cambios. De todo ello dan cuenta cumplidamente los teóricos de las ciencias sociales.

1) Enfocándola desde la dimensión del culto, consideran la religión como fundamento de la estructura y la cohesión social Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912), Marcel Mauss (*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1923), Lévy-Bruhl (*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931) y Lévi-Strauss (*Anthropologie Structurale*, 1958), entre otros antropólogos y sociólogos.

2) Enfocándola desde la dimensión del orden social, consideran la religión como fundamento de la legitimidad y del derecho Max Weber (*Sociología de la religión*, 1921) y Robert Bellah (*Varieties of Civil Religion*, 1980), entre otros.

3) Enfocándola desde la dimensión de la creencia, consideran la religión como fundamento de la concepción del mundo y de la estabilidad psíquica Clifford Geertz («La religión como sistema

cultural», en *La interpretación de las culturas*, 1973) y Peter Berger (*The Homeless Mind*, 1973), entre otros.

4) Enfocándola desde la dimensión de la plegaria, consideran la religión como forma de la vida íntima con la divinidad, William James (*Las variedades de la experiencia religiosa*, 1902) y Friedrich Heiler (*Das gebet*, 1920), entre otros.

En el ámbito de la reflexión teórica, en concreto, en el de la filosofía, señalan la especificidad y legitimidad de la religión desde uno o varios de esos ámbitos, algunos filósofos, desde Kierkegaard (*Temor y temblor*, 1843) y Wittgenstein (*Observaciones a «La rama dorada» de Frazer*, 1931), a Simone Weil (*Attente de Dieu*, 1942), Heidegger (*Sendas perdidas*, 1950), Buber (*Eclipse de Dios*, 1952), Levinas (*Totalidad e infinito*, 1961) y Derrida (*Acts of Religion*, 2002). En todos esos casos la religión se ha enfocado más bien desde el punto de vista de la comunidad y de la alteridad divina.

3. REHABILITACIÓN DE LA RELIGIÓN

§ 4. REHABILITACIÓN POST-HISTÓRICA DE LA RELIGIÓN

En el mundo occidental el triunfo de la ilustración lleva consigo una decadencia de la religión en todos los frentes, y el agotamiento de la ilustración junto con sus efectos negativos da lugar a un renacimiento religioso²⁰. En la medida en que el agotamiento de la ilustración coincide con la globalización y el final de la hegemonía de la cultura occidental, ese renacimiento religioso registra también acercamientos entre las religiones, tanto en el plano intelectual de los movimientos ecuménicos protagonizados por las cúpulas directivas de las religiones institucionaliza-

[20] Gellner, Ernst, *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 1994.

das, como en el plano de las pequeñas comunidades, las familias y las prácticas de los individuos.

§ 4.1. *Renacimiento post-histórico del culto*

En el ámbito de las prácticas vitales, el desarrollo industrial desvincula los procesos laborales humanos de los ciclos naturales de día/noche, invierno/verano, de fuerte sentido religioso, para autonomizarlos en función de fuentes artificiales de energía, especialmente la electricidad. El desarrollo urbanístico cancela la prevalencia de los espacios y lugares naturales campo/ciudad, e incluso la estabilidad espacial de la localización doméstica, por la pluralidad creciente de ámbitos artificiales de tipo lúdico, deportivo, marítimo, ámbitos laborales de muchas índoles, comunitarios, esotéricos, lujosos, comerciales, mediáticos, virtuales, etc. La vida religiosa, articulada sobre unas costumbres y espacios comunes, se desformaliza y se disuelve entre costumbres y espacios nuevos, no colonizados ni generados desde principios religiosos.

Pero en la segunda mitad del siglo XX, después de la segunda guerra mundial y la guerra fría, la posibilidad de destrucción del planeta penetra en las conciencias occidentales provocando veneración por el fundamento material de la especie humana. El planeta deja de ser percibido como materia prima para la transformación y construcción de mundos artificiales y pasa a ser percibido precisamente como fundamento de la vida de la especie, es decir, como valor religioso al que se le rinde culto respetando su ser propio y misterioso. Se vuelve así a la naturaleza y a la vida como clave del ser humano con los movimientos ecologistas, vinculados a formas neopaganas de religiosidad o proclamados desde el centro de la Iglesia católica²¹.

[21] Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets, 1994. Especial mención merece, en este sentido, la Encíclica del Papa Francisco *Laudato si*, de 2015, sobre la necesidad de una «conversión ecológica».

En ocasiones, también la secularización producida por el cosmopolitismo genera reacciones de retorno a la religión en términos de fundamentalismo²².

§ 4.2. *Renacimiento post-histórico de la moral*

En el ámbito de la moral y el derecho, la lucha de la ilustración contra la religión institucional es más paradójica que en los otros ámbitos, porque las iglesias no reconocen la raíz cristiana que hay en la proclamación liberal de las libertades individuales, ni la raíz evangélica que hay en la proclamación socialista de la misericordia en términos de derechos humanos. Como ya se ha señalado, la Iglesia se cierra en la protección del orden sexual que es el orden de la filiación legítima y el de la transmisión de bienes del Antiguo Régimen vigente hasta la revolución francesa.

Por otra parte, la Iglesia también intenta resolver en clave disciplinar canónica, mediante excomuniones, los problemas que no logra resolver en clave intelectual dogmática, que es donde surgen. En la medida en que la ilustración va consolidando la autonomía de la conciencia individual, se robustece el sentido de la libertad personal y se hace más aguda la sensibilidad para las faltas de tolerancia. Por eso en el siglo XX puede hablarse del pavoroso cisma entre los fieles cristianos de a pié y la cúpula institucional de la Iglesia Católica en materias morales y disciplinarias en general²³.

Pero en otro sentido, la segunda guerra mundial, el holocausto y la difusión mundial de este episodio, que la industria cinematográfica de Hollywood lleva a cabo, construye de modo fáctico la unidad de la conciencia ética del género humano. Las revoluciones liberales y socialistas por una parte, y el holocausto con la tecnología de Hollywood por otra, generan una conciencia ética fundada en el amor y la fraternidad religiosas, que se

[22] Kepel, Gilles, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1991.

[23] Cfr. Prini, Pietro, *El cisma soterrado*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

hace intensa y omnipresente en el siglo XXI. Una de las manifestaciones de esta caridad y fraternidad religiosas es la proliferación de Organizaciones No Gubernamentales, generalmente no confesionales, ligadas a profesiones y gremios unas veces y otras simplemente a «causas humanitarias». En este caso, la expresión «causas humanitarias» designa un sentido no religioso sino simplemente humano de la caridad (en inglés se emplea el término «charities» para designar organizaciones de este tipo)

§ 4.3. *Renacimiento post-histórico de la reflexión teológica (dogma)*

En el ámbito del conocimiento y de la organización del cosmos la ciencia sustituye a los libros sagrados a la hora de dar cuenta del universo. A finales del siglo XX se disuelve el monopolio de la razón científica como clave para la interpretación pública de la realidad y el monopolio del cientifismo moderno, que se centraba en la demostración y la evidencia como criterios de verdad y de aceptación.

Esta descalificación o recalificación de la razón y de la ciencia es el resultado de los movimientos filosóficos propios del siglo XX, y especialmente de la fenomenología, que rehabilita la actitud natural de conocimiento y la razón práctica, a cuyo ámbito pertenece la religión.

En efecto, la religión es fundamentalmente una práctica, y el conocimiento teórico que hay en ella es el que resulta de esa práctica, en cuyo ámbito el criterio de verdad no es la demostración ni la evidencia, sino la experiencia y el testimonio (*martyrion*). Cuando la razón práctica queda marginada en la modernidad y la religión resulta confinada en el ámbito de la razón teórica, queda reducida a creencia y a moral, y languidece de anemia escindida de la experiencia.

Por otra parte, cuando se rehabilita la razón práctica, se rehabilitan la afectividad y la inteligencia emocional, y se hace de nuevo practicable el camino entre el corazón y la verdad, que la razón moderna cierra y que el romanticismo llevaba tiempo reclamando. El conocimiento y las representaciones de lo divino

saltan por encima de los cauces institucionales de todas las religiones y generan formas de la divinidad que convocan de modo muy personal y no institucional a las gentes, como es el caso de la divinidad invocada por Rilke, Etty Hillesun, Ghandi o Martin Luther King²⁴.

§ 4.4. *Renacimiento post-histórico de la plegaria interior*

En el ámbito de la relación íntima con la divinidad y de la plegaria, la práctica de la contemplación y la sabiduría propias de las religiones resultaba completamente ajena al espíritu ilustrado, más centrado en la investigación científica y en las revoluciones políticas. Pero una vez realizados los ideales educativos ilustrados y los ideales políticos revolucionarios, y una vez transcurrido suficiente tiempo en el banco de la agitación, la espiritualidad religiosa vuelve a desempeñar la función de reconciliación con Dios y con uno mismo, apaciguamiento y elevación del espíritu que les son propias.

A partir del siglo XX esas funciones aparecen como autónomas respecto de la confesión en que nacieron. Los fieles de cualquier religión pueden recitar las plegarias compuestas por Ghandi, o por cualquier fundador o reformador religioso. El *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 recoge plegarias de otras confesiones religiosas, e incluso cualquier no creyente puede recitar textos poéticos y literarios como plegarias.

En cierto modo todas las plegarias pertenecen a todas las religiones y todas las formas de elevación del espíritu pueden surtir sus efectos en los diferentes medios culturales y espirituales.

Cada una de las cuatro dimensiones de la religión, y la religión misma, parecen haber abandonado la matriz ritual institucional en que nacieron y haber colonizado el conjunto de las actividades humanas en su proceso histórico, desde hace 6000 años, en que se admite que empieza la historia, y especialmente

[24] Beck, Ulrich, *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2009.

en los últimos 500 años, en que la humanidad abarca toda la tierra con conciencia de la extensión del planeta y de ella misma como humanidad.

Ese proceso histórico parece haber sido un proceso de secularización, no porque la religión haya menguado o desaparecido en ninguna de sus dimensiones, antes al contrario, se ha expandido mucho en todas ellas, sino porque no hay ni por el momento parece que pueda haber una cúpula institucional única, universal, para esa expansión religiosa en todas sus dimensiones.

No hay una religión de la humanidad, pero la unidad de la humanidad tiene inmediatamente significado religioso. No solo por tratarse de la comunidad humana unificada como tal, sino simplemente por tratarse de una comunidad, como señalan tantos teólogos, filósofos, antropólogos y sociólogos, y singularmente Durkheim y Bellah.

No hay una religión de la humanidad, pero las dimensiones de la religión continúan expandiéndose e impregnando las vidas de los hombres de formas ocasionales o torrenciales, esporádicas o permanentes, públicas o privadas, conscientes e incluso inconscientes.

No es fácil saber si tienden a converger, a institucionalizarse, si pierden elementos que se disuelven en lo secular o si ganan otros que se toman de lo secular mismo para sacralizarlos, si la historia humana y la de la religión apuntan a una convergencia en una religión de la humanidad, si esa convergencia (caso de producirse) pudiera tener carácter escatológico o no, y otras muchas incógnitas que ni siquiera están formuladas.

Seguramente varias de esas cuestiones no pueden resolverse, pero una filosofía de la religión de comienzos del siglo XXI puede aventurar algunos rasgos de la religión de su propia centuria, en un arco que va desde unos fundamentos más remotos que los examinados hasta ahora, enraizados en la estructura del organismo viviente y en la más arcana prehistoria, hasta un presente más informado que el de los intentos ya realizados.

CAPÍTULO 2: GÉNESIS Y FORMAS DE LA RELIGIÓN

1. LA RELIGIÓN COMO ACTIVIDAD DE LOS VIVIENTES – § 5. *Una definición de religión no antropocéntrica* - § 6. *La religión en las especies vegetales y animales* – 2. LA RELIGIÓN EN EL GÉNERO HOMO - § 7. *Comportamiento religioso y comportamiento simbólico* - § 7.1. *La religión como comportamiento natural (instintivo) en el género homo* - § 7.2. *La religión como comportamiento simbólico en los neandertales y sapiens* – 3. UNA SISTEMÁTICA HISTÓRICO-CULTURAL DE LA RELIGIÓN - § 8. *Sistemática histórico-cultural de la religión* - § 8.1. *Paleolítico. La religión del culto* - § 8.2. *Neolítico. La religión de la ley* - § 8.3. *Calcolítico. Revelación de lo divino y génesis de la secularización* - § 8.4. *Periodo histórico. La plegaria interior y el desdoblamiento de la religión en oficial y personal* - § 8.5. *Periodo post-histórico. Religión del culto y la plegaria personalizados.*

1. LA RELIGIÓN COMO ACTIVIDAD DE LOS VIVIENTES

§ 5. UNA DEFINICIÓN DE RELIGIÓN NO ANTROPOCÉNTRICA

LA religión, como las otras esferas de la cultura, tiene sus fluctuaciones históricas desde el punto de vista de la relación entre sus contenidos, y su mayor o menor incidencia sobre las vidas individuales desde el punto de vista de su vigencia en la subjetividad humana. Desde ambos puntos de vista puede ser examinada desde sus manifestaciones mínimas en la subjetividad orgánica y en la historia para rastrear su filogénesis.

Está generalmente admitido que hay manifestaciones culturales entre las diversas especies del género *homo* y entre los homínidos, es debatido que la haya en los animales pues Teilhard de Chardin y Mircea Eliade lo señalan como posibilidad, y se pueden señalar raíces biológicas para cada una de las esferas de la cultura en diferentes especies (FC § 40). Por lo que se refiere a la religión, hay ritos funerarios entre los neandertales, y hay enterramientos en algunas otras especies animales.

Para hablar de cultura en las diversas especies animales hay que perfilar muy bien la noción de cultura que se va a utilizar en el análisis, y para hablar de religión en las especies de *homo* y en otras especies animales hay que perfilar muy bien la noción de religión. James B. Harrod asume la tesis de Derrida de que «ninguno de los límites convencionalmente aceptados entre los llamados seres humanos vivientes y los llamados animales, ninguna de las oposiciones, ninguno de los supuestamente nítidos e indivisibles límites, resiste una deconstrucción racional»¹, y propone una definición no antropocéntrica y trans-específica, a partir de una definición ajustada a los *sapiens sapiens*.

En la definición ajustada a los *sapiens sapiens* la religión queda caracterizada como «creencia en un poder o poderes divino o sobrehumano al que se obedece y rinde culto como creador y regidor del universo, expresándose esta creencia en la conducta y en el ritual»².

Reduciendo los elementos antropocéntricos, logocéntricos e inobservables a un esquema de validez intra-específica, la religión puede ser definida como «una ritualización que vincula a los individuos en una experiencia de sentimientos íntimos hacia lo vivificante y confortante, que secundariamente puede implicar la confirmación de esta experiencia por el grupo social»³.

Con este modelo de plantilla de búsqueda, se pueden encontrar comportamientos religiosos entre especies animales. No solo las que ya se han descrito entre los chimpancés, orangutanes y gorilas, y que Harrod cita señalando los debates correspondientes, sino también en otras especies alejadas de los homínidos. Hay piedad en los animales, gratitud y culpa, hay abnegación y

[1] Derrida, Jacques, 2001, «Faith and Knowledge: The Two Sources of «Religion» at the Limits of Reason Alone», en Gil Anidjar (ed.), *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2001, pp. 1-39, cit en Harrod, James B., «A Trans-Species Definition of Religion», *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, JSRNC 5.3 (2011), pp. 327-353, p. 331.

[2] Harrod, James B., cit., p. 335.

[3] Harrod, James B., «A Trans-Species Definition of Religion», *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, JSRNC 5.3 (2011), pp. 327-353, p. 337.

entrega a los débiles, y no solamente entre los domésticos. Hay formas de comportamiento anómalos entre animales a los que se les ha destruido su medio familiar y social, con comportamientos agresivos y destructivos inusuales en su especie (hay informes terroríficos sobre elefantes supervivientes en manadas abatidas por traficantes de marfil⁴), y se han descrito cierto tipo de ritos de paso entre los chimpancés. En concreto, llevan a cabo una serie de rituales en relación con el nacimiento, el apareamiento, la muerte y algunos acontecimientos naturales elementales⁵.

Si se puede derivar una definición trans-específica y utilizable empíricamente a partir de la elaborada para el hombre, también a partir de ambas definiciones se puede derivar otra ontológica, válida no solo para los hombres y los animales, sino también para todo viviente, para todos los seres, incluidos los inertes, e incluso los entes ideales, que a su vez valida y refuerza las dos primeras. Quizá hay también una piedad para las galaxias y para los números. Quizá el canto *Coeli enarrant gloriam Dei*, «los cielos proclaman la gloria de Dios» (Salmo 19), no es solamente una metáfora devota sino también la expresión de un principio básico de la estructura formal de toda realidad.

Los primeros filósofos griegos concibieron que el amor todo lo mantiene unido, y que «hasta las partes del cosmos, sol y tierra, cielo y mar, están vinculadas en el amor»⁶.

El cosmos, que era un organismo o un conjunto de organismos profundamente sentimentales para los griegos, también lo es para los medievales, de manera que para aquellas culturas, el universo entero es susceptible de experiencia y comportamiento

[4] Cfr., Meredith, Martin, *Elephant Destiny: Biography of an Endangered Species in Africa*. New York: Public Affairs, 2004.

[5] Harrod, James B., *The Case for Chimpanzee Religion*, JSRNC 8.1 (2014), pp. 8-45, doi:10.1558/jsrnc.v8i1.8.

[6] Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid: FCE, p. 139. Cfr. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza, 1988, Empédocles, Fragmento 25, p. 221.

religioso. De un modo libre de toda metáfora imaginativa lo expresan los últimos medievales.

En la *Summa Theologiae* Tomás de Aquino dedica la *quaestio* 60 de la *Prima Pars* al tema del amor que se da en las primeras criaturas, a saber, los ángeles, y establece una serie de principios generales válidos para las demás⁷.

«Toda criatura ama naturalmente a Dios más que a sí misma» («*Omnis creatura naturaliter plus diligit Deum quam se*» 1, q. 60, 5; 1-2, q. 109, 3c; 2-2 q 26, 3c)

«Toda parte ama naturalmente al todo más que a sí misma» («*Omnis pars naturaliter plus diligit totum quam se*» 1, q. 60, 5).

«Todo ente se ama naturalmente a sí mismo más que a los demás» («*Omne ens naturaliter plus diligit se quam alterum*» 1, q. 60, 4 ad 2 y 5 ad 1)

«El amor natural no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza conferida por el autor de la naturaleza» («*Amor naturalis nihil aliud est quam inclinatio naturae indita ab autore naturae*» 1, q. 60, 1 ad 3).

«El amor natural se da en toda cosa, en toda potencia y miembro» («*Amor naturalis est in omni re, in omni potentia et membro*» 1, q. 60, 1 c).

«El amor natural es respecto del fin, pero el amor electivo es respecto de los medios que se refieren al fin de la naturaleza» («*Dilectio naturali est respectu finis, sed electiva est respectu eorum quae sunt ad finem naturae*» 1, q. 60, 2 c y 4 ad3)

«El amor a Dios es unificador pero el amor propio es disgregador» («*Amor Dei est congregativus sed amor sui est disgregativus*» 1-2, q. 73, 1 ad 3).

«Ser, vivir y entender es deseable para todos, por lo tanto Dios en cuanto que es causa de todo eso no puede ser odiado por nadie» («*Esse, vivere et intelligere, est appetibile omnibus, ideo Deus inquantum est causa horum non potest ab aliquo habere odio*», 2-2, q. 34, 1).

[7] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. 5 vols., Madrid: BAC, 1978.

Si en estas ocho proposiciones seleccionadas se sustituye la palabra «amor» por la expresión «ritualización de experiencia de sentimientos íntimos», y la palabra «Dios» por las palabras «lo vivificante y confortante», entonces la definición trans-específica de Harrod funciona como definición ontológica para todo tipo de seres vivos.

Pero si los términos específicos de seres vivos que designan experiencias cognoscitivas como «ritualización de experiencia de sentimientos íntimos» se derivan a expresiones válidas para todos los seres con objeto de evitar el biocentrismo, se obtendría la expresión «referencia activa a la realidad de la que se recibe energía», y si la expresión «lo vivificante y lo confortante», que equivale a «Dios», se deriva a otra con objeto también de evitar el biocentrismo, para obtener la expresión «lo que confiere consistencia y fuerza», entonces la definición de Harrod se transforma en una definición ontológica válida para todos los seres, vivos e inertes.

En tal caso la definición de religión quedaría convertida en esta fórmula: *«Religión es la referencia activa de cualquier entidad real a la realidad de la que recibe energía y que le confiere consistencia y fuerza»*, que es precisamente una definición ontológica de la religión como religación.

§ 6. LA RELIGIÓN EN LAS ESPECIES VEGETALES Y ANIMALES

DESDE los comienzos de la filosofía la metafísica se construye a partir de la física, y el orden de la relación entre los seres se elabora según el modelo de la física, lo que en cierto modo significa según el modelo de la matemática (aritmética y geometría), y según la articulación de las fuerzas cósmicas. Por ese motivo la vida queda fuera del orden trascendental, y todo lo que se relaciona con ella también, incluida la religión. Por eso la religión se explica desde el orden predicamental y categorial como una acción, una actividad o un sentimiento, del viviente humano o si se quiere de los vivientes en general, pero en todo caso como un accidente, y

no como la comparecencia en el orden de la conciencia vital y de la intelectual, en el orden de la fenomenología, de una referencia que pertenece de suyo al orden ontológico trascendental.

Si en todo el universo hay, pues, religión, puede esperarse su manifestación de un cierto modo sensible en los primeros seres vivos, incluso en los que carecen de sensibilidad, o sea, en los vegetales. El estudio de la neurofisiología vegetal, en efecto, y sobre, todo, de los fenómenos cognitivos vegetales, aunque es muy reciente, pone de manifiesto fenómenos psicológicos y cognitivos, entre los que se cuenta la solidaridad, el altruismo, la afirmación de sí mismo mediante el otro, etc.⁸, que se corresponden con la mayoría de los principios que señalara George Herbert Mead para la psicología social⁹, y que podrían calificarse de religiosos desde el punto de vista de las actuales ciencias empíricas de la religión.

Aparte de los procedimientos científicos, los procedimientos artísticos son menos chocantes por el momento y resultan más familiares. Así, Rilke percibe en los vegetales, en los vivientes donde la conciencia no puede operar como factor distorsionante de su estructura ontológica, lo que podría llamarse religión. En este sentido la higuera aparece como el paradigma de una vida no alterada por la conciencia de sí misma.

*Higuera, desde hace cuánto tiempo ya me es significativo
cómo saltas por completo la floración.*

*Y allá dentro del decidido fruto maduro
sin celebrar, metes tu puro misterio.*

*Como el surgimiento de un manantial. Empujas tu doblado ramaje
hacia abajo y adelante; y él brota del sueño,*

[8] Cfr., Francisco Garzon & John Symons (eds.), *Routledge Companion to the Philosophy of Psychology*. Routledge (2009), Cfr. http://www.um.es/web/minimal-intelligence-lab/Studying_Plant_Intelligence. The MINT Lab is the laboratory in the *Philosophy of Plant Neurobiology*. It has just been founded with the financial help of *Fundación Séneca's* research project 11944/PHCS/09 (PI: Paco Calvo).

[9] Cfr. Mead, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1999.

*casi sin despertar, a la dicha de su más dulce logro.
Mira, como el dios del cisne...
Pero nosotros nos demoramos,
ay, nos da gloria florecer, y en el interior retardado
de nuestro fruto final entramos traicionados*¹⁰.

En los animales, con mayor presencia e intensidad que en los vegetales, se da también la religación. Lo que no hay en ellos son elaboraciones existenciales de la religión basadas en la fenomenología, en la apariencia, es decir, lo que no hay para los animales son religiones dudosas o inciertas. Sus religiones son instintivas, certeras, naturales. Por eso Rilke puede decir: «Y los sagaces animales ya notan/ que no estamos muy confiadamente en casa/ en el mundo interpretado»¹¹. En los animales siempre son acertados y veraces la piedad, la gratitud, la abnegación, el amor propio, la nostalgia, el presentimiento de la muerte y el significado de ella.

La octava de la *Elegías de Duino* es un pequeño apunte sobre la contemplación animal y sobre la teología de la religión animal.

*Con plenos ojos ve la criatura
lo abierto. Nuestros ojos están vueltos
adentro, alrededor de la salida
abierta, colocados como trampas.
Sabemos lo de fuera solamente
por el rostro del animal. [...
.....]
Sólo nosotros vemos muerte: el libre
animal tiene tras de sí su muerte*

[10] Rilke, R.M., *Elegías de Duino*, Sexta elegía, vv. 1-10, p. 797, en *Obras*. Ed. de José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1967. Rilke utiliza la creencia popular de que la higuera es un árbol que da fruto sin haber tenido flor.

[11] Rilke, R.M., *Elegías de Duino*, Primera elegía, vv. 10-12., p. 769, en *Obras*. Ed. de José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1967.

*y ante sí a Dios, y cuando va, camina
por lo eterno lo mismo que las fuentes*¹².

El animal siempre está inmerso en la infinitud y eternidad de la vida, en Dios, en lo que el poeta llama «lo abierto». Es lo que mira y percibe. Los hombres tienen la atención vuelta hacia el interior de lo finito, hacia la creación, y eso es lo que ve: finitud, acabamiento, muerte, y saben lo que es la vida infinita solamente porque la ven en el rostro del animal.

El destino del hombre es orientar su vida hacia la otra dirección, a la dirección en que la vida se acaba, y no en la que nace y es siempre. Por eso la queja:

*¿Quién nos volvió del revés, para que siempre
por más que hagamos, tengamos el gesto
del que se marcha? Igual que éste, en el cerro
último que le muestra el valle entero
otra vez, se detiene y se demora,
así vivimos, siempre en despedida*¹³

Lo más instructivo de una serie de definiciones derivadas de una definición originaria de religión, es que en todas ellas se mantiene la religación ontológica como lo esencial, aunque desaparezcan la conciencia y el conocimiento intelectual. Con ello la religación se muestra como la dimensión ontológica más radical de la vida y del conocimiento, aunque en el orden fenomenológico

[12] Rilke, cit. Octava elegía, vv. 1-13.

[13] Rilke, cit. Octava elegía, vv. 70-75. Hay una teología de la religión animal en Rilke, que no cabe exponer aquí. Cfr., Choza, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991. La tesis de la presencia inmediata de la vida para la vida, y de Dios para el animal, está desarrollada en el ámbito de la filosofía francesa, especialmente por Bataille, Georges, *El erotismo*. [trad. de Antoni Vicens, Marie Paule Sarazin], Barcelona: Tusquets, 1997 y Henry, Michel, *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007; Henry, Michel, *Fenomenología de la Vida*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013; <http://societemichelhenry.free.fr/>

y existencial la cultura la elabore a veces al margen o en contra de esa dimensión radical.

Esta peculiaridad de la religión, de poder ser interpretada en clave fenomenológica y predicamental, es lo que lleva a Zubiri, al plantearse el análisis del ateísmo, a pensar que lo que requiere explicación en la modernidad no es cómo es posible descubrir a Dios, sino cómo ha sido posible encubrirlo¹⁴.

Este doble papel ontológico y fenomenológico de la conciencia y el conocimiento en la religión, permite afinar el análisis de la aparición de la religión para la propia conciencia humana. Permite examinar, desde la ontología y la fenomenología, la comparecencia de las estructuras ontológicas de la religión y de las manifestaciones empíricas (fisiológicas y psicológicas) interpretables como religiosas, ante la conciencia prehumana de los neandertales, ante la conciencia humana de los *sapiens sapiens* del primer paleolítico, y ante la del hombre del siglo XXI.

2. LA RELIGIÓN EN EL GÉNERO *HOMO*

§ 7. COMPORTAMIENTO RELIGIOSO Y COMPORTAMIENTO SIMBÓLICO

EN los chimpancés, gorilas y orangutanes hay *una ritualización que vincula a los individuos en una experiencia de sentimientos íntimos hacia lo vivificante y confortante, que secundariamente puede implicar la confirmación de esta experiencia por el grupo social*. Hay eso y algo más. Hay una cierta comunicación entre ellos acerca de los acontecimientos que provocan esos sentimientos, incluido el presentimiento de la muerte, y hay ciertas elaboraciones rituales de esos comportamientos. Y en algunos homínidos ya

[14] Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1974. «En torno al problema de Dios», pp. 361-398.

extinguidos hay más manifestaciones de esos sentimientos, hay formas culturales, y quizá formas religiosas.

Para evitar polémicas, delimitar campos y ganar en precisión, cuando se trata de indagar sobre la religión de los homínidos se habla más bien de «comportamiento simbólico». Esta expresión deja abierta la cuestión de si ese comportamiento puede ser categorizado como ‘religioso’ o como ‘espiritual’¹⁵.

Aquí se va a entender como «religioso» lo referente al poder supremo responsable del ser de todos y cada uno de los seres, comprendido de algún modo como tal, y todo lo que tenga esas características se interpretará como forma de culto. Se va a entender como «espiritual» lo referente y derivado del intelecto del *sapiens sapiens*. Todas las actividades de ese intelecto y sus productos culturales, incluido tanto el lenguaje ordinario como el matemático, se van a entender como espirituales.

§ 7.1. *La religión como comportamiento natural (instintivo) en el género homo*

La distribución cronológica de las especies del género *homo* aceptada en 2015 es la siguiente:

2 mill	1'5 mill	500.000	300.000	100.000 ka	50.000 adC.
			Sapiens Rhodesiensis	Sapiens Rhodesiensis	Sapiens
		H. Antecesor	Heidelbergensis Neander- talensis	Heidelbergensis Neandertalensis	Neander- talensis
H. Habilis	H. Ergaster				
		H. Erectus	Floresiensis Erectus	Floresiensis	Floresiensis

[15] Harrod, cit., p. 328.

Las excavaciones de Atapuerca (España) permiten establecer el *homo antecesor*, datado hace unos 500.000 años, como tronco común del que se bifurcan cuatro especies independientes en diversos momentos. Inicialmente el *heidelbergensis*, y el *rhodesiensis*, después el *neandertalensis* y por último el *sapiens sapiens*.

La génesis evolutiva de la religión comprende el periodo que va desde hace 500.000 años, desde la bifurcación del *homo ergaster* en *homo antecesor* y *homo erectus*, hasta hace 50.000 años que es cuando surgen el comportamiento humano moderno y los universales de la cultura¹⁶ entre los *sapiens sapiens*¹⁷. Esta génesis evolutiva de la religión está elaborada sobre el registro fósil de los enterramientos, y es paralela a la génesis evolutiva del uso del fuego¹⁸.

Por el momento no se conoce ninguna especie animal que, aparte del elefante¹⁹, practique ritos funerarios que no sean los *neandertales* y los *sapiens sapiens*. La noticia de los ritos mortuorios más antiguos se registra en Atapuerca (España), donde se datan huesos de unos 30 individuos de *homo heidelbergensis* en un pozo con una antigüedad de 500.000 años, y los enterramientos más recientes de neandertales son los de Shanidar (Irak) de 30.000 años a.d.C²⁰.

Se discute si hay realmente uso del fuego hace 1.700.000 años por el *homo ergaster*, y se acepta unánimemente que lo hay por parte del *homo erectus* desde hace 500.000 años²¹. A partir del 50.000 además del uso se sabe producir y controlar.

[16] Mayell, Hillary. When Did «Modern» Behavior Emerge in Humans?, «National Geographic News» February 20, 2003; http://en.wikipedia.org/wiki/Modern_behavior

[17] http://en.wikipedia.org/wiki/Evolutionary_origin_of_religions

[18] http://en.wikipedia.org/wiki/Control_of_fire_by_early_humans

[19] http://en.wikipedia.org/wiki/Elephant_intelligence#Death_ritual, cfr Jennifer Viegas, «Elephants smart as chimps, dolphins». *ABC Science*. Retrieved 2011-03-08.

[20] http://en.wikipedia.org/wiki/Timeline_of_religion

[21] http://en.wikipedia.org/wiki/Control_of_fire_by_early_humans

En cuanto al uso de elementos simbólicos, el ocre rojo aparece por primera vez hace 100.000 años y con más frecuencia hace 75.000 años en África y se asocia con el origen del lenguaje²². Su utilización y el de muchos otros pigmentos y dibujos se generaliza a partir del 50.000 adC.

Hay pues una gradación morfológica y cultural desde los *neandertales* más antiguos, de hace probablemente 500.000 años, hasta los últimos extinguidos 30.000 años adC, y una gradación desde los *sapiens* arcaicos de hace 200.000 años a los *sapiens* en los que emerge plenamente el comportamiento cultural moderno hace 50.000 años.

Suele considerarse que los enterramientos y el uso del fuego son parte de un comportamiento religioso, mientras que el uso del ocre suele considerarse parte de un comportamiento espiritual. A tenor de la definición de religión y de espíritu que se ha dado, puede decirse que el comportamiento religioso es anterior al comportamiento espiritual, y eso es lo que sostienen algunos investigadores, a saber, que el neandertal desarrolla el mismo comportamiento religioso que los cromañón pero no el mismo comportamiento simbólico²³. En los últimos neandertales la diferencia con el comportamiento religioso (ritos funerarios) de los cromañón es nula²⁴.

El carácter enigmático del comportamiento religioso que señalan numerosos investigadores del origen evolutivo de la religión, especialmente en los enfoques psicológicos, podría estar motivado sencillamente por efectos contraproducentes de tipo metodológico, y en concreto por el dogma del ateísmo metodológico como indica Ulrich Beck, que ciertamente obliga a considerar como enigmático e incluso como absurdo dicho comportamiento.

[22] http://en.wikipedia.org/wiki/Red_ochre

[23] Cfr., Arsuaga, Juan Luis, *El collar del neandertal*. Barcelona: Temas de Hoy, 1999, cfr., *La especie elegida*. Barcelona: Temas de Hoy, 2001.

[24] Cfr., Solecki, Ralph S., *Shanidar. The First Flowers People*. New York: Knopf, 1971.

Pero si se prescinde de semejante hipótesis metodológica, y en la línea de Durkheim y Geertz se acepta que el comportamiento religioso es una modalidad de la prioridad ontológica y lógica del todo sobre las partes y de la comunidad sobre el individuo, entonces la religión se puede considerar un aspecto de lo que Durkheim llama solidaridad orgánica, o de la primacía del todo unitario sobre las partes heterogéneas. En ese caso las formas empíricamente descritas de la religión expresan la estructura ontológica y lógica del universo tal como la exponen Empédocles o Tomás de Aquino.

§ 7.2. *La religión como comportamiento simbólico en los neandertales y sapiens*

Esa es la propuesta, entre otros, de Matt J. Rossano en su interpretación del proceso evolutivo de la religión, y lo que sostiene en sus trabajos *Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation* y *Supernatural Selection: How Religion Evolved*²⁵, en los que tiende a evitar tanto el ateísmo metodológico como el teísmo metodológico²⁶.

Rossano rastrea hasta el paleolítico superior tres rasgos que evolucionan desde el principio como característicos de la religión, a saber, el culto a los antepasados, el chamanismo y la referencia a un vegetal-animal sobrenatural responsable de la vida del universo.

El chaman (una mujer más frecuentemente que un hombre) es el medio que une el mundo de la tribu con el del viviente sobrenatural y con el de los antepasados, para resolver los diferentes problemas que se presentan en el grupo, como enfermedades, escasez alimenticia, amenazas de otros grupos, peligros de

[25] Rossano, Matt J., *Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation* en http://en.wikipedia.org/wiki/Evolutionary_origin_of_religions, cfr., Rossano, M.J., *Supernatural Selection: How Religion Evolved*. New York: Oxford University Press, 2009.

[26] Sobre las peculiaridades de ambas posiciones, cfr., Flew, Antony, *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2012. Cfr., <http://evolution.binghamton.edu/religion/>

la naturaleza, y otros. Lo que el/la chaman logra introduciéndose en el mundo del viviente sobrenatural y comunicándose con él, y haciendo lo mismo en relación con los antepasados es, siempre, ampliar el ámbito social del grupo e integrar en él a los vivientes sobrenaturales, integrar en él a los antepasados, y reforzar la cohesión interna del grupo, su cohesión externa con el cosmos y los antepasados, y potenciar la cooperación intra-grupal y con las fuerzas extra-grupales. Al conseguir eso siempre, el chaman también consigue frecuentemente la solución de los problemas del grupo, porque no pocas veces esos problemas resultan de la disgregación de fuerzas sociales y fisio-psicológicas. El chaman es, pues, como dice Rossano, un «trabajador social» («social worker»).

En efecto, como de hecho el conjunto de los antepasados y de todos los recuerdos del grupo forman parte del grupo, y las fuerzas del viviente cósmico forman una unidad ecológica con el grupo, los tres rasgos de la religión analizados constituyen los mecanismos mediante los cuales el odio y el amor disgregan y unen todas las cosas, como sostenía Empédocles, el modo en que «el amor al viviente supremo [Dios] es unificador pero el amor propio es disgregador» y el modo en que el todo tiene primacía sobre las partes, como sostenía Tomás de Aquino.

Cuando el todo es el conjunto unitario de la vida de la naturaleza y el cosmos y las partes son los antepasados, el grupo actual, el chaman y el viviente cósmico, no hay especial diferencia entre afirmar que la religión es una sobrenaturalización de los procesos sociales, una manera de entender la primacía del todo sobre las partes, la manera de generar el mejor sistema de «control social» jamás inventado como dice Rossano, o la manera en que las criaturas aman a Dios sobre todas las cosas más que a sí mismas. Son descripciones de los mismos fenómenos realizadas desde los diversos puntos de vista ontológico, fenomenológico, científico o de la vida ordinaria, que se han señalado anteriormente.

En esta perspectiva, y una vez que se han descrito bien los resultados, los hechos que se quieren explicar, se puede obviar el

problema del teísmo o el ateísmo metodológico, o si se quiere, reducirlo a la alternativa del juego del verdadero Shakespeare, de si las obras y la vida de Shakespeare no corresponden en realidad a Shakespeare sino a otro señor que vivió en el mismo lugar, al mismo tiempo, y que escribió esas mismas obras.

Las mejores descripciones y explicaciones de la antropología científica sobre la religión y el comportamiento religioso son a menudo descripciones de comportamientos empíricos en los cuales se pone de manifiesto que el todo tiene primacía sobre las partes y rige sobre ellas, o sea, en los que se pone de manifiesto una definición ontológica de religión cuya estructura refleja la estructura de una o varias de las cinco vías tomistas de demostración de la existencia de Dios. El desarrollo de esta tesis podría requerir un volumen entero, pero no este, y por otra parte ya hay muchos volúmenes dedicados a ese tema²⁷.

La extensión del mundo social humano al orden sobrenatural refuerza drásticamente la cooperación humana intragrupal, mediante la actividad de asesores espirituales permanentemente vigilantes, y eso tiene unas ventajas adaptativas enormes para un grupo en competencia con otros que carecen de un sistema de control social tan poderoso. Quizá puede encontrarse algún problema lógico, y también ontológico, para explicar la creencia de que Dios premia a los buenos, si se supone que es falsa, pero quizá no los haya si se supone que es verdadera. Como sugiere el propio Rossano en el título de su libro, no hay gran diferencia entre suponer que el hombre aparece por selección natural o por selección sobrenatural. El ateísmo metodológico quizá amontona más obstáculos que recursos útiles en el estudio de la religión.

En cualquier caso, parece fuera de toda duda que el comportamiento religioso, si se entiende por tal el conjunto de ritos

[27] Es especialmente instructivo en este sentido el libro citado de Antony Flew y todos los de los autores que han argumentado a favor y en contra de su propia línea. En realidad, esos libros hablan de la corrección lógica de una serie de argumentos, y no de la semejanza de estructuras entre argumentaciones lógicas y comportamientos empíricos históricamente dados.

funerarios, de piedad, altruismo y de solidaridad, precede en centenares de miles de años al comportamiento simbólico, entendiéndose como primera manifestación de éste el uso del ocre rojo.

Hay buenas razones para que el comportamiento simbólico resulte muy tardío en relación con el religioso. El comportamiento religioso, si las definiciones y descripciones aquí utilizadas son válidas, es un comportamiento instintivo en los animales y en continuación con el instinto en los *sapiens sapiens*.

El ritual funerario de elefantes resulta de unas pautas genéticas desarrolladas culturalmente dentro de las posibilidades de su especie, pero a esos rituales y a los de los neandertales se puede aplicar la teoría de Rossano sobre la evolución de la religión en los *sapiens* transformada en definición ontológica de religión.

Los elefantes y los neandertales saben instintivamente y elaboran culturalmente su dependencia de una fuente de la vida ajena a ellos mismos. Esa fuente pueden encontrarla en otros individuos de la misma especie que ya murieron y de los cuales ven cómo todos los individuos de su especie nacen. La referencia a esa fuente puede adoptar la forma de sentimiento de dependencia, piedad, gratitud, veneración, cuidado, obsequio de alimentos o elementos valiosos y otros.

En el caso de los neandertales el ritual es mucho más elaborado y complejo, y cabe suponer una gama más amplia de sentimientos en relación con él. Los rituales más tardíos, por ejemplo los de Shanidar, pueden haber tomado elementos de los ritos funerarios de los *sapiens*.

La mayor parte de las flores encontradas junto a los esqueletos de Shanidar IV corresponden a plantas medicinales que podrían haber sido utilizadas en rituales chamánicos, y algunos de esos esqueletos parecen haberse dispuesto en posición fetal. Las plantas medicinales son conocidas y utilizadas por diversas especies animales, de manera que pueden haber sido interpretadas por los neandertales como fuente de vida. La posición fetal, a su vez, es la posición de los animales cuando nacen, de manera que

la disposición de los cadáveres de ese modo se puede entender como una mimesis del re-comienzo de la vida.

Los ritos funerarios de los neandertales se pueden interpretar, pues, como respeto y veneración hacia la fuente de la vida, hacia el centro del proceso total de la vida, y los de los *sapiens* también. La existencia de tales ritos no implica la creencia en una vida después de la muerte, sin más, pues hay varias maneras de entender la vida en este mundo y en el otro, y en ambos simultáneamente, y también varias maneras de entender la muerte. La concepción occidental actual de la muerte eterna probablemente no se elabora hasta el neolítico. Antes del neolítico parece que se dan más bien diversas creencias en el carácter permanente de la vida que se considera como un fluido (como el aire y la sangre) susceptible de usos alternativos (FC §§ 34 y 35).

La cuestión del sentido de los rituales funerarios neandertales puede perfilarse mediante una serie de preguntas. ¿Mira el neandertal al viviente de la naturaleza como el animal de Rilke mira a Dios?, ¿es el canibalismo ritual de los neandertales una eucaristía?, ¿tiene como objeto la recuperación diferida de la vida?, ¿hay diferencia entre el canibalismo ritual neandertal y el canibalismo ritual de los *sapiens*?

A partir de hace 50.000 años empieza a darse en el *sapiens* una fenomenología de las potencias vitales y una serie de expresiones e interpretaciones de ellas, y entonces es cuando se despliega en toda su amplitud el comportamiento simbólico. Pero este comportamiento no tiene ya continuidad con los instintos como tienen los comportamientos funerarios, porque mientras la muerte y la vida son datos naturales, la convencionalidad, arbitrariedad o libertad del símbolo no lo es.

Dicho de otra manera, los comportamientos instintivos, entre los que se cuenta la religión, son naturales. Están inscritos en el código genético y en el sistema nervioso, pero los comportamientos libres, la libertad misma, y la arbitrariedad consensuada en que consiste la convencionalidad y que es el fundamento de los símbolos, no.

La matemática y el lenguaje son expresión de la naturaleza del intelecto, y expresión de la libertad, o sea, del espíritu libre, pero los comportamientos funerarios son expresión de la naturaleza de la vida, y de la vida orgánica. Por tanto, puede concluirse que el comportamiento religioso es realmente diferente del simbólico. Que la religión tiene como fundamento la naturaleza y el símbolo tiene como fundamento la libertad (FC §§ 67 y 68).

La religión vegetal, animal y neandertal puede remitirse a la naturaleza de la vida orgánica, y a las definiciones ontológicas de religión. La conducta simbólica hay que referirla a la libertad. La religión puede ser referida también a la libertad a partir de la aparición del comportamiento humano moderno hace 50.000 años, porque entonces hacen eclosión el intelecto y la conciencia humanas, entonces hay de alguna manera sensación, percepción o intuición de la vida, cierta comprensión y elaboración expresiva de ella, del misterio, de la omnipotencia, de la muerte y de la eternidad. Entonces se captan de alguna manera toda esa serie de nociones para cuya recepción comprensiva se requiere la infinitud del intelecto humano y la reflexividad de la conciencia humana.

3. UNA SISTEMÁTICA HISTÓRICO-CULTURAL DE LA RELIGIÓN

§ 8. SISTEMÁTICA HISTÓRICO-CULTURAL DE LA RELIGIÓN

Tras lo expuesto sobre las definiciones de religión, sobre las perspectivas desde las que puede estudiarse, sobre la religión en sentido ontológico, sobre la religión en los diversos tipos de vivientes y en las especies del género *homo*, el plan de la presente investigación, dividido en las cinco partes mencionadas en el prólogo, se centra en la religión en el *homo sapiens sapiens*, desde su aparición sobre el planeta hace 150.000 años según se acepta actualmente.

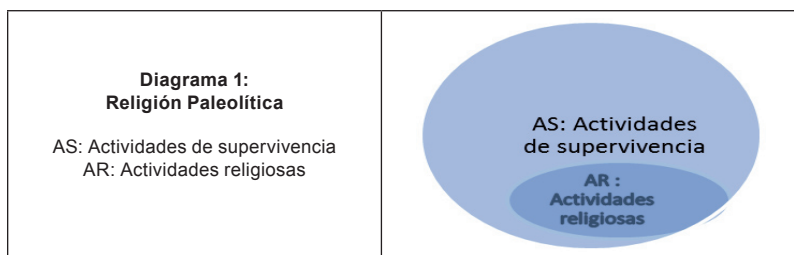
Se centra en el *homo sapiens sapiens* y se desarrolla en una sistemática histórico-cultural de la religión, según la cual en las diferentes fases históricas y en el seno de las culturas con un determinado grado de complejidad, se van configurando las cuatro diferentes partes que se han mencionado. Esas partes están siempre presentes en todas las fases, pero se relacionan entre sí de modo distinto, con predominio de una o de otras y con mayor o menor grado de autonomía de cada una respecto de las demás como se ha indicado anteriormente²⁸.

§ 8.1. *Paleolítico. La religión del culto*

En el paleolítico, las actividades religiosas son todas actividades de supervivencia y las actividades de supervivencia son todas actividades religiosas. Las actividades relacionadas con el proceso de nacer, crecer, reproducirse y morir, y de procurarse vivienda, alimento y vestido, se realizan ritualmente y bajo la dirección del chamán.

Hay diferencia entre lo sacro y lo profano, entre actividades religiosas y actividades profanas. Profanas son el conjunto de actividades preparativas de los ritos o consecutivas a los ritos, que pueden realizarse de un modo también rutinario pero no ritual, y que no requieren la puesta en juego o la puesta en escena actual de los poderes sagrados. Por eso se puede decir que las actividades de supervivencia tienen mayor amplitud que las actividades religiosas, tal como se muestra en el diagrama 1.

[28] El contenido de este párrafo ha sido expuesto anteriormente en Choza, J., «Secularización y personalización. Una sistemática histórico-cultural de la religión», *RAPHIR, Revista de Antropología y Filosofía de las Religiones*, Año I. Nº 1, Enero-junio (2014) pp. 11-27. ISSN: 2341-4499, <http://www.rafir.net/ojs/index.php/raphir/article/view/3/1>



Una de las formas más típica de religión paleolítica, y quizá de la forma originaria de religión es el chamanismo, que a su vez registra multitud de formas a lo largo y ancho del planeta, a lo largo y ancho del paleolítico, y a lo largo de la historia de los cazadores-recolectores. Dicho de otra manera, es la forma más típica de religión desde el milenio 150 adC en que se supone que aparece la especie humana en África centro-oriental, hasta el milenio 15 adC en que se admite se dan los primeros pasos hacia los asentamientos urbanos y el Neolítico.

El chamanismo recoge «institucionalmente» el núcleo de las actividades que dan lugar a las esferas de la cultura en la que se despliegan los saberes-actividades creativos, a saber, las esferas de la religión, la política, el derecho y la economía. En efecto, el chamanismo despliega los ritos específicamente religiosos que regulan la relación con la naturaleza y con el poder sagrado indiferenciado (*mana*), los ritos relacionados con la constitución y legitimación del poder político-tribal, los relacionados con la generación y el orden familiar, y los relacionados con la caza y los medios de supervivencia²⁹.

Por otra parte, el chamanismo reúne también, aunque en una primera fase y escasamente diferenciadas, las cuatro dimensiones

[29] Para esta visión de conjunto del chamanismo sigo los textos de Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1954; Meliá, B., «La experiencia religiosa guaraní», en Marzal, M.M., *El rostro indio de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991. Para la relación entre religión y cultura paleolíticas, cfr., Choza J., *Filosofía de la cultura*. Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2014.

de la religión que en sucesivas etapas históricas irán apareciendo como diferenciadas, como dominantes o incluso como exclusivas, a saber, el culto sacrificial, la ley o norma moral y jurídica, la fe y la dogmática correspondiente, y la plegaria interior personalizada.

El chamanismo en todas sus manifestaciones es una religión del culto, del culto sacrificial, en el sentido de que consiste en y consta de ritos, generalmente con la forma de danzas y cantos. Es decir, el chamanismo es un conjunto de actividades que se ejecutan con el cuerpo, aunque en la forma de ejecución de los ritos se deje ver ya una normativa o ley para la regulación de numerosas actividades, una confianza o fe o participación en los poderes sagrados, y unas formas más o menos personalizadas de plegaria y de relación verbal con los poderes sagrados.

Los rasgos y factores de la religión paleolítica (entre el milenio 150 y 15 adC, grupos de 50 personas), cuya forma más típica se encuentra quizá en el chamanismo, pueden representarse esquemáticamente mediante el siguiente cuadro-ficha

Religión paleolítica	Identificación de lo divino	Referencia del hombre a lo divino	Referencia de lo divino al hombre
Mundo sagrado	Fuerzas naturales Sol, luna, estrellas, rayo, ríos, lluvia	Culto. Sacrificio originario: caza. Ritos de paso. Sacramentos.	Donación de caza y recursos. Sanaciones
Instituciones memorativas	Constelaciones, animales de estaciones	Celebraciones estacionales. Danzas rituales, cantos.	Milagros Efectos sagrados. Magia
Instituciones espaciales y personales	Firmamento, montes, árboles. <i>Axis mundi</i> Santuarios rupestres	Chamanismo esporádico. Chamanismo institucional	Milagros Efectos sagrados. Magia

§ 8.2. Neolítico. La religión de la ley

A partir del Neolítico, y en relación con el desarrollo demográfico, las concentraciones de población y la división del trabajo, se produce la diferenciación de las esferas de la cultura, con la institucionalización de las cuatro esferas de las actividades de poder o esferas primarias, por una parte, y de las cuatro esferas de actividades laborales o esferas secundarias, por otra.

Las esferas primarias, de poder o de saberes-actividades creativos, los ya mencionados como religión, política, derecho y economía, mantienen la forma ritual y el lenguaje performativo de la religión paleolítica.

Las esferas secundarias, laborales o de saberes-actividades informativos o descriptivos, la técnica, el arte, la ciencia y la sabiduría, surgen con independencia de los antiguos ritos o con una dependencia indirecta de ellos, y aunque pueden generar nuevos ritos y nuevos dioses, lo que sobre todo generan y despliegan es el lenguaje predicativo, es decir el lenguaje utilizado para almacenar y transmitir información, y no para crear funciones y actores sociales³⁰.

Con el nacimiento de los asentamientos urbanos, el desarrollo demográfico y la división del trabajo, cambia el conjunto de las actividades relacionadas con la supervivencia.

La caza y la recolección se mantienen cada vez más como deporte y como símbolo de estatus, y la supervivencia se apoya cada vez más en la domesticación de animales y plantas, en la ganadería y la agricultura, que no son actividades tan abarcables en un tiempo tan concreto y unitario y en un espacio tan disperso como la caza y la recolección, sino más bien procesos complejos, de larga duración y con intervención de diferentes grupos de personas.

En el neolítico la supervivencia de un número cada vez mayor de personas concentradas en lugares cada vez más estables y

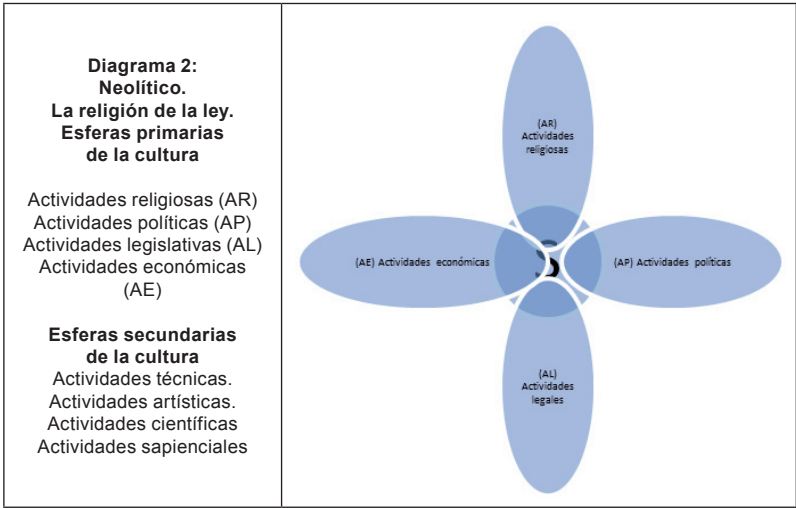
[30] La génesis neolítica de las esferas de la cultura se estudia detenidamente en el capítulo 6 de *Filosofía de la cultura*, cit.

abarcables requiere otro tipo de actividades más complejas, y por eso surgen los gobernantes y militares por una parte, los sacerdotes y magos por otra, los administradores y contables (escribas) por otra, y los campesinos (o esclavos) por otra.

Eso en el ámbito de lo público, que empieza a diferenciarse también del ámbito de lo privado donde desarrollan sus actividades las mujeres especialmente en la crianza de los niños.

Este proceso de diferenciación se lleva a cabo desde las primeras manifestaciones neolíticas hacia el milenio 15 adC hasta la aparición de las ciudades propiamente dichas hacia el milenio 5 adC en Oriente Medio, Europa Oriental, India, China y Sudamérica.

Esta división del trabajo lleva consigo una modificación de la geografía de las actividades de supervivencia en relación con las cuatro esferas primarias de la cultura. Cada una de ellas se puede representar por una elipse, y las actividades de supervivencia como el foco común de las cuatro según se muestra en el diagrama 2.



Las cuatro esferas primarias y sus actividades van quedando institucionalizadas y legitimadas por su participación en las actividades de supervivencia, que a su vez quedan reforzadas, confirmadas y ampliadas en su importancia por el apoyo de las cuatro esferas primarias.

Cada esfera primaria de la cultura tiene un foco común con las demás, y otro específico. La supervivencia es siempre el valor supremo, del que dependen las actividades de las esferas y al que ellas se remiten, pero a la vez cada esfera tiene otro foco no menos central sobre el cual gravita su constitución misma como institución, y que obviamente ya no es de modo directo ni inmediato la supervivencia.

El epicentro de la supervivencia son las actividades de nacer, crecer, reproducirse y morir, y la provisión de vivienda, alimento y vestido, y aunque apoyar y confirmar esas actividades sea uno de los focos de cada esfera, el otro foco es la constitución y legitimación de ella misma como esfera.

A lo largo del neolítico se produce la diferenciación o la escisión entre la supervivencia, el poder y la divinidad, de manera que a partir de entonces, supervivencia \neq poder \neq divinidad, y a consecuencia de ello a partir de entonces los tres ámbitos resultan excéntricos.

A partir de ahora las actividades de supervivencia son las de quienes ejercen el poder y mandan y las de quienes ejecutan las órdenes y obedecen, de modo que cada actividad está mediada por la otra.

A partir de ahora el papel de cada grupo y de cada individuo en las actividades de supervivencia empieza a ser difuso según la facilidad con que los grupos e individuos pueden ser reemplazados. A partir de ahora no hay actividades que sean directa, inmediata y claramente actividades de supervivencia, y la diferencia entre actividades de supervivencia y de no-supervivencia empieza a borrarse. Es la constitución del gran sistema de mediaciones por el cual las sociedades humanas pasan del orden de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica durkheimianas,

y que posiblemente se prolonga desde el milenio 15 adC hasta el milenio 5 adC con la constitución de los primeros imperios en Asiria, Egipto y China.

En esta segunda etapa histórico-cultural, en las cuatro esferas primarias de la cultura que se van constituyendo, se va desarrollando también el «aparato» con las actividades de mando y obediencia que ello implica.

Así, los ritos de paso, en cada una de las esferas adoptan modalidades diferentes:

Esferas primarias de la cultura	Modalidad de los ritos de paso neolíticos
Esfera religiosa	Sacramentos
Esfera política	Capacitación política y militar
Esfera legal jurídica	Capacitación civil
Esfera económica	Capacitación dotación de recursos económicos

Este proceso de tránsito de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, se registra en el plano religioso como tránsito de la religión del culto a la religión de la ley, que es la que se puede considerar como más característica del neolítico, y que tiene como exponente más típico el judaísmo, la religión de la ley que Moisés dio a su pueblo.

Aunque Moisés se sitúa en el milenio 2 adC, recoge y sistematiza elementos consuetudinarios que datan de varios milenios antes, desde la salida de Abraham de Ur y su marcha a Egipto hasta el establecimiento del pueblo hebreo en Palestina en el milenio 2 adC.

A este tipo de religión pertenecen las que pueden registrarse en Gobekli Tepe, Jericó, Çatal Hoyuk, etc., entre el milenio 12 adC y la formación de los imperios Asirio y Egipcio en el milenio 4 adC.

Se trata de las religiones que dan cuenta del origen del mundo y del hombre, y del origen de la religión misma en términos de relato verbal, y que en esos relatos registran con frecuencia tres acontecimientos fundamentales:

1.- Un segundo parricidio originario de tipo fratricida, que se relaciona con el origen de las ciudades, como la muerte de Abel por Caín, la de Remo por Rómulo, o la de Teseo³¹.

2.- Un gran cataclismo natural, generalmente en la forma de inundaciones o de diluvio universal.

3.- El origen y diversificación de las lenguas, en ocasiones relacionada con la construcción de un templo, una gran torre o una gran ciudad.

La religión neolítica es una religión de la ley porque lo que hace posible la supervivencia, y por tanto donde se sitúa el epicentro del poder y de lo sagrado es en la ley, en la organización que asegura alimento, vivienda-refugio y vestido (utillaje urbano) a la población urbana.

Posiblemente los relatos como los de Caín y Rómulo, que se encuentran en las religiones de otras culturas, ponen de manifiesto el largo proceso de aprendizaje y de asimilación de los sistemas normativos, como el de Moisés, el de Confucio o el que recoge Varrón en tu teología civil, o sea, el primer proceso de urbanización.

En las religiones neolíticas los dioses no son ya directamente los poderes naturales, trueno, lluvia o noche, que habitan en los parajes naturales de siempre, como los árboles, las montañas y los cielos, formando el *axis mundi*, sino representaciones zoomórficas

[31] El primer parricidio originario es el rito de caza primordial. Cfr. *Filosofía de la cultura*, cit., caps. 2 y 3.

de ellos, que se localizan también en muchos otros parajes naturales, en los santuarios que constituyen centros de concentración de las tribus de cazadores-recolectores, y en los «minitemplos» construidos en los primeros asentamientos en casas semejantes a las comunes de la población.

Cada vez empieza a haber más relatos de los dioses en relación con la aparición de nuevos poderes y nuevas actividades urbanas. En los relatos los símbolos de los ritos paleolíticos son sustituidos por signos acústicos, por palabras. El lenguaje predicativo se desarrolla así al ritmo de la aparición y desarrollo de los nuevos dioses y los relatos sagrados y al ritmo de la aparición de las nuevas y diversas actividades profesionales.

La proliferación de dioses que registran en todas las culturas los estudiosos de las religiones se corresponde con la aplicación de los ritos chamánicos propios de las actividades de supervivencia paleolíticas, a las nuevas prácticas de supervivencia neolíticas, es decir, a las nuevas actividades profesionales urbanas con sus correspondientes poderes.

No parece haber, en esta fase histórico-cultural de la religión, una concepción de la inmortalidad individual, o al menos por el momento no se dispone de restos arqueológicos de prácticas relacionadas con esa creencia. Seguramente empieza a formarse una idea de eternidad en relación con la piedra, las construcciones de piedra y las figuras representadas en ella, en relación con la astronomía y los cálculos matemáticos. Por otra parte, empiezan a concebirse los poderes sagrados como una pluralidad de individualidades vivientes, frecuentemente constituyendo una unidad familiar.

Esa pluralidad de dioses que constituyen una familia no es sólo propia de los indoeuropeos, como señaló Dumezil, sino de unas cuantas culturas más, quizá muchas. Seguramente porque la estructura familiar de las primeras sociedades neolíticas suministra las claves de inteligibilidad o los criterios de concepción y de comprensión de las relaciones entre los poderes sagrados. De la misma manera que en el calcolítico el tipo de relaciones

familiares suministra las claves para la concepción y denominación de Dios como «padre» y como «madre».

Por otra parte, a lo largo del neolítico se va concibiendo y comprendiendo una creciente diferencia, espacial, temporal y metafísica entre las individualidades divinas y las humanas.

Los rasgos y factores de la religión neolítica (entre el milenio 15 y 5 adC, grupos de 2.000 a 10.000 personas), cuya forma más típica podría encontrarse en el judaísmo, pueden representarse esquemáticamente mediante el siguiente cuadro-ficha

Religión neolítica	Identificación de lo divino	Referencia del hombre a lo divino	Referencia de lo divino al hombre
Realidades sagradas	Fuerzas naturales consideradas como vivientes	Culto. Sacrificio originario: Fundación de la «ciudad» Ritos de paso Sacramentos	Fundación y donación de la «ciudad». Donación de recursos
Concepción de lo sagrado	Unidad de lo sagrado/ Pluralidad de divinidades formando una familia	Representaciones zoomórficas Repres. zoo-antropomórficas en bajorrelieves y estatuas en santuarios	Asistencia divina a la emergencia de nuevas costumbres y profesiones (urbanas)
Instituciones memorativas temporales	Relatos verbales (de signos) sobre seres divinos y el mundo	Conmemoraciones festivas de los episodios clave de la vida urbana	Comunicaciones de fuerzas y de «mensajes»
Instituciones espaciales y personales	Santuarios «agrícolas» Santuarios «urbanos» Templos domésticos	Chamanes y pluralidad de sacerdotes (urbanos) Ritos danzados y cantados Ritos estáticos y hablados	Efectos sagrados sobre las actividades urbanas Milagros. Sanaciones

§ 8.3. *Calcolítico. Revelación de lo divino y génesis de la secularización*

En la edad de los metales se suele distinguir el calcolítico, la etapa cultural que se caracteriza por la aparición y el uso de la aleación de cobre y estaño que forma el bronce, se inicia hacia el milenio 5 adC y se prolonga hasta mediados del 2, y la edad del hierro que es cuando aparece y se generaliza el uso del hierro, desde mediados del milenio 2 adC a mediados del milenio 1 adC, que es cuando empieza el periodo histórico.

En el calcolítico aparecen las sociedades urbanas en sentido pleno, configuradas orgánica y jerárquicamente. El poder se distribuye, como el conocimiento y la riqueza, en las esferas de la cultura primarias y secundarias.

La interdependencia entre todas ellas queda plenamente establecida mediante el reforzamiento de los medios de información y comunicación, especialmente la escritura y las notaciones matemáticas. Y estos medios de información y comunicación refuerzan más la autonomía de cada una de las esferas de la cultura respecto de las demás, lo que significa también su especialización.

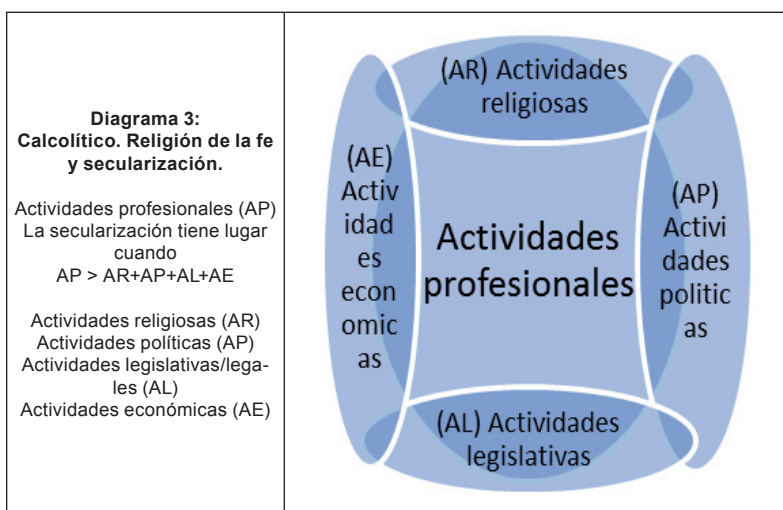
Por otra parte, la proliferación de actividades profesionales y la división del trabajo determina también una especialización de la actividad individual que implica el desarrollo a gran escala del proceso de secularización.

Se puede definir la secularización como el momento y el proceso en que la población dedicada a actividades profesionales es mayor que la población dedicada a actividades de mando en las esferas culturales de la religión, la política, la legislación y la economía, lo cual sucede siempre que la ciudad ha alcanzado un grado de complejidad y amplitud considerables.

Desde este punto de vista, secularización y urbanización son sinónimos. Las actividades de supervivencia para cada individuo y para cada familia son las actividades «profesionales», que ocupan más de un tercio de su tiempo diario, o más de la mitad. Junto a eso, el tiempo dedicado a actividades religiosas, gestionadas por especialistas, puede ser un 10% del total (fiestas, ritos de

paso, sanaciones, etc.), lo mismo que el dedicado a las actividades políticas (reconocimiento al soberano, asistencia a desfiles, etc.), el dedicado a actividades legales (contratos, títulos, pleitos, etc.) y el dedicado a actividades económicas (compras, ventas, préstamos, etc.).

El momento y el proceso de secularización se pueden representar en el diagrama 3³².



Los procesos de secularización se pueden matematizar porque las áreas de un diagrama de Venn se pueden integrar en fórmulas algebraicas. En efecto, se puede decir que cuando el volumen de población y de riqueza en el ámbito de las actividades profesionales (AP) es $=$ o $>$ que la suma del volumen de población y riqueza en las otras esferas de la cultura (AR, AP, AL, AE), esa sociedad ha alcanzado la masa crítica para cambiar el poder

[32] Cfr. Choza, J., «División del trabajo y secularización», en Choza, J. y Garay, J., *Pluralismo y secularización*. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

efectivo y los símbolos de poder de los directivos de las cuatro esferas primarias de la cultura al conjunto de los ciudadanos, es decir, de las monarquías a las repúblicas, como ocurrió con las monarquías ateniense y romana en la Edad Antigua, o con la caída del Antiguo Régimen en la Europa moderna.

Incluso podría tomarse la Revolución Francesa como un punto de referencia sociológico, recoger los datos correspondientes a su desarrollo y estallido, integrarlos en una fórmula algebraica, y calibrar mediante ella lo lejos o cerca que puede estar de cambios democráticos una sociedad determinada en un tiempo determinado. Por ejemplo, la sociedad egipcia en época alejandrina, la bizantina en el siglo XVI, o las diferentes sociedades islámicas en el siglo XXI.

A la vez que se produce la completa transformación de las sociedades de solidaridad mecánica en sociedades de solidaridad orgánica según se desarrolla el proceso de urbanización y secularización, se produce la transformación de las mentes y las religiones. Por una parte se produce la formación del sistema de categorías neolítico, a partir de la sustitución de los símbolos por signos en los medios de información y comunicación, y se consolidan las categorías de sustancia, tiempo aritmético y cantidad como claves del pensamiento.

En relación con estas categorías surge y se consolida la noción de tiempo eterno como contrapuesto a la de tiempo natural cíclico (Crono devora a su padre Urano), y las divinidades van abandonando la naturaleza y se van instalando en la eternidad. Se descubre el concepto de muerte eterna, como aparece en el poema del Gilgamesh, los dioses empiezan a ser «los inmortales» y las religiones empiezan a ofrecer a los hombres un remedio frente a esa muerte eterna, a saber, la salvación.

La salvación es algo que los nuevos dioses les prometen a los hombres que se acercan a ellos, les conocen, reconocen su naturaleza y sus poderes, y les rinden culto. Cuando estalla el proceso de urbanización y secularización, entonces nacen las religiones místicas como típicas de la edad de los metales. Típicas de las

culturas que se basan en las categorías de sustancia, de tiempo aritmético, de eternidad, de muerte eterna y de salvación individual eterna. Entonces empiezan las formas explícitamente monoteístas de la religión y empieza a haber tumbas individuales, como las de las esposas del Faraón Pepi II (2284 adC-2247 adC).

La religión se empieza a basar en el conocimiento de la divinidad y de su poder y en el trato con ella. Se le pide salvación y ella la promete y la cumple. La religión se basa ahora en la fe, en el conocimiento de que la divinidad tiene el poder y en la certeza de que cumple su promesa. Y ese conocimiento proviene de la comunicación que la divinidad tiene directamente con los hombres, es decir, de la revelación.

Las religiones místicas, las religiones calcolíticas, cuyo exponente típico se puede considerar que es el cristianismo, se basan en la revelación, en la promesa de salvación eterna, y en la fe en que esa promesa será cumplida en la forma de inmortalidad individual.

La religión paleolítica proporciona una normativa para la vida, que emana de los ritos, y una certeza sobre la manera en que el flujo o el poder vital pasa del vivo al difunto y del difunto al vivo. Esa normativa y esa certeza son confirmadas por la acción del chaman, que ejecuta una y otra vez los ritos con danzas y cantos. La moral y la fe se basan en el culto y derivan de él.

La religión neolítica es una religión de la norma, jurídica y moral. Urbana. Retiene el culto paleolítico pero ya no lo basa en elementos naturales, sino en elementos domésticos, urbanos. Ya no trata directamente con los poderes naturales sino que elabora relatos sobre ellos, sobre el origen de los dioses, el cosmos y los hombres. Los relatos ciertamente se saben y se creen. La divinidad dispensa su poder para que surjan los frutos de la agricultura y la ganadería, y para sostener el poder del jefe, o del padre-rey y de toda la ciudad. Pero todavía no hay muerte eterna, ni secularización ni salvación.

Los rasgos y factores de la religión calcolítica (entre el año 5.000 y el 500 adC, grupos de 10.000 a 40.000 personas), cuya

forma más típica se encuentra en el cristianismo, pueden representarse esquemáticamente mediante el siguiente cuadro-ficha

Religión calcolítica	Identificación de lo divino	Referencia del hombre a lo divino	Referencia de lo divino al hombre
Realidades sagradas	Dios personal zoomorfo, zoo-antropomorfo o antropomorfo	Culto. Sacrificio de animales y vegetales domésticos. Sacrificios «simbólicos» Ritos de paso Sacramentos.	Creación del mundo y del hombre. Donación de recursos
Concepción de lo sagrado	Unidad de lo sagrado/ Monoteísmo, o una familia de divinidades	Representaciones zoomórficas Repres. Antropomórficas, Plásticas y poéticas.	Asistencia divina a la emergencia de nuevas formas sociales (nacionales e imperiales)
Instituciones memorativas temporales	Libros sagrados y Sagradas escrituras	Conmemoraciones festivas de los episodios clave de la vida urbana y la historia humana	Comunicaciones de fuerzas y de «mensajes» Revelación
Instituciones espaciales y personales	Santuarios rurales Templos urbanos	Pluralidad de sacerdotes jerarquizados Comunidad eclesial Ritos estáticos y hablados	Salvación eterna Milagros Sanaciones

§ 8.4. Periodo histórico. La plegaria interior y el desdoblamiento de la religión en oficial y personal

Karl Jaspers señala que en el siglo VI adC se inicia el periodo histórico, el momento en que se produce el descubrimiento del logos, la emergencia de la subjetividad y se inicia el culto interior. Es el siglo de la predicación de Zaratustra, Buda, Confucio y Lao Tse, los profetas hebreos en la cautividad de Babilonia y las enseñanzas de Pitágoras y Empédocles³³.

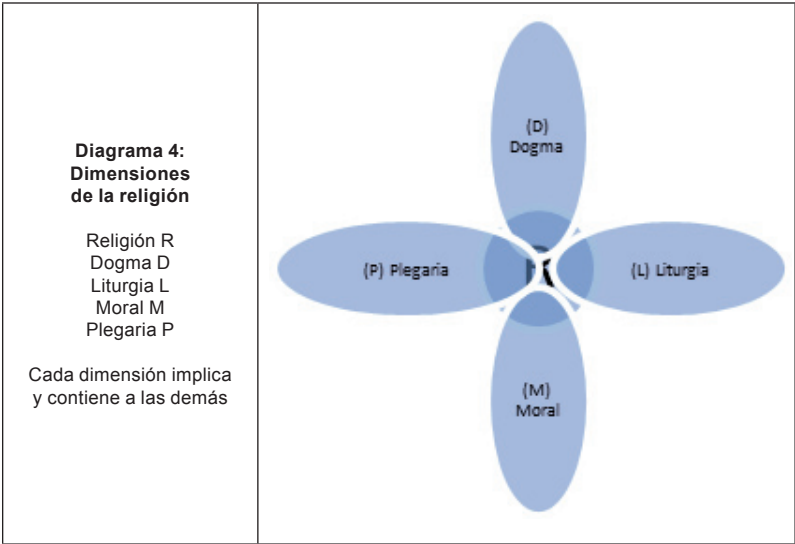
[33] Jaspers, K., *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1968; cfr. Choza, J. *Metamorfosis del cristianismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

A mediados del primer milenio se suele aceptar que comienza la historia, que a partir de ese momento nuestro conocimiento del pasado se puede basar fundamentalmente en documentos escritos que relatan precisamente lo que ha acontecido.

A partir de ese momento el proceso de urbanización y secularización se ha completado, se ha consolidado el sentido de la sustancialidad individual, el de la duración indefinida del cosmos (tiempo aritmético), se ha consolidado la escritura y se generaliza su uso, y nace la ciencia en el mundo griego.

Esto lleva consigo unos cambios en la mente humana y en la religión, que ahora registra en su propio seno la división del «trabajo» y la diferenciación de sus dimensiones.

A partir del inicio del periodo histórico, la religión se muestra con sus cuatro dimensiones bien diferenciadas: la liturgia o el culto, la moral, el dogma y la plegaria, cada una implicando y conteniendo a las demás, como se muestra en el diagrama 4.



El orden en que se han ido manifestando estas cuatro dimensiones de la religión en la sucesión paleolítico-neolítico-calcolítico, ha sido L, M, D y P, y no como aparece en el diagrama: D, L, M, P.

El orden del diagrama es el de la concepción de la religión en los comienzos de la modernidad europea, en el momento en que se considera que la razón y el conocimiento teórico son el fundamento y el punto de partida de toda teoría y de toda práctica. El que lleva a cabo esta sistematización de la religión es Lutero, que a pesar de su recelo contra la razón, divide y construye el Catecismo según esas partes y ese orden. Ese criterio también les parece el más natural a la mayoría de las iglesias cristianas, incluida la católica, y a todos los europeos contemporáneos y posteriores hasta el siglo XX al menos.

Desde el comienzo del periodo histórico, la fe y el dogma de la religión calcolítica quedan asumidos en la ciencia, y el conocimiento de lo divino se despliega en forma de teología, la ley y los mandamientos divinos de la religión neolítica quedan recogidos en la ley civil y en la administración del estado, y la liturgia de la religión paleolítica (los ritos de paso particularmente) queda recogida igualmente en el ordenamiento civil y en el administrativo.

La divinidad se desglosa en dos momentos. Uno primero, absolutamente trascendente e incognoscible, y otro segundo, que tiene con el primero una relación familiar, frecuentemente de filiación, y por otra parte asume cierta responsabilidad sobre la creación o el despliegue del universo y del hombre. Suele haber también un tercer momento divino, una tercera dimensión o una tercera divinidad, que se relaciona específicamente con el proceso de retorno del mundo y el hombre al seno de la divinidad.

Aunque los monoteísmos se forman y consolidan en el neolítico y el calcolítico, no se confirman hasta el periodo histórico, porque hasta entonces no hay recursos intelectuales para elaborarlos de modo preciso. Con todo, es posible que la forma

primitiva y ancestral de monoteísmo sea la pluralidad de dioses de una misma familia, pues antes de la consolidación de las categorías lingüísticas y filosóficas de sustancia la individualidad de los miembros de una misma familia no está suficientemente establecida.

En el periodo histórico, cuando están consolidadas las categorías para establecer la subjetividad individual se puede establecer con precisión también el monoteísmo, pero entonces se vuelve a las categorías de la pluralidad familiar para señalar la pluralidad de dimensiones de la divinidad.

Entonces ya existe la palabra «Dios» con equivalencias en numerosas culturas, Dios se ha manifestado y comunicado a los hombres mediante la revelación, hay sagradas escrituras, y la promesa de salvación, que en las religiones místicas tenían como destinatarios grupos selectos ahora se refieren a la totalidad de la humanidad, que empieza a concebirse como unidad del género humano.

Se mantienen las formas del culto que vienen del paleolítico y se hacen más domésticas y simbólicas en el neolítico y el calcolítico. Se mantienen las formas de la ley moral y jurídica que provienen del neolítico, pero ahora se amplía y se perfila la diferencia entre ley religiosa y ley civil, entre pecado y delito, en consonancia con el reconocimiento de la subjetividad, la libertad y la responsabilidad, según la intención de los actos.

La consolidación de la subjetividad individual y el reconocimiento de su soberanía es el correlato de una autonomía en virtud de la cual el hombre puede sentirse legitimado para referirse directa, personal e individualmente a la divinidad en un tipo de plegaria que tiene esos mismos rasgos. La plegaria paleolítica era sobre todo colectiva y ritual, y la neolítica también, sin que obviamente eso suponga la negación de una relación personal con lo divino como resulta clara en las diversas formas del chamanismo. La plegaria calcolítica se va haciendo más personal pero siguiendo pautas rituales ya establecidas, como las recogidas en el *Libro de los muertos*. Pero a partir del periodo histórico cada

individuo es el que, junto a las plegarias rituales y colectivas, compone su propia plegaria.

Por otra parte, a lo largo del periodo histórico las esferas de la cultura se diferencian y articulan entre sí de formas más complejas conforme la ciudad se hace cada vez más compleja y surgen las formas sociales de los países, naciones y estados, que inicialmente profesan institucionalmente formas de religión.

Por otra parte, la religión se diferencia más en sus dimensiones y se despliega en los nuevos medios urbanos y nacionales, desarrollando también estructuras administrativas cada vez más profesionalizadas.

La profesionalización de la religión lleva consigo una secularización de la religión misma, en la medida en que parte de sus actividades no sólo no se refieren a la supervivencia, sino que ni siquiera se refieren a lo sagrado, sino a dimensiones políticas, legales, económicas, informativas, etc., de la religión.

En este contexto es en el que se produce un desarrollo de la religión personal y privada en términos precisamente de plegaria privada, cuando la vida de los individuos en las sociedades históricas está más secularizada, es decir, cuando la referencia oficial y pública a lo divino ocupa bastante menos del 10% del total de su tiempo.

Los rasgos y factores de la religión histórica axial (entre el año 500 adC y 1.900 DC, grupos de 10.000 a 10.000.000 de personas o más), cuya forma típica se encuentra por igual en el cristianismo las variedades del budismo y el islam, pueden representarse esquemáticamente mediante el siguiente cuadro-ficha

Religión histórica axial	Identificación de lo divino	Referencia del hombre a lo divino	Referencia de lo divino al hombre
Realidades sagradas	Dios trascendente incognoscible / Dios manifiesto en hijo, avatares, profetas.	Culto. Sacrificios simbólicos/ Ritos de paso. Sacramentos Plegaria. Meditación	Creación del mundo y del hombre. Donación de recursos
Concepción de lo sagrado	Unidad de lo sa- grado/ Pluralidad de la divinidad for- mando una familia	No representaciones. Representaciones en símbolos y signos, Representación de hijo, avatares, profetas	Asistencia divina a la reparación y or- den de lo creado
Referencias abstractas y espirituales	Unidad de lo sa- grado/ Pluralidad de la divinidad for- mando una familia	Representación científica de lo sagrado. Teología	Experiencias místicas
Instituciones memorativas temporales	Libros sagra- dos y Sagradas escrituras	Conmemoraciones festivas de los episodios clave de la vida urbana y la historia humana	Comunicaciones de fuerzas y de «mensajes» Revelación
Instituciones espaciales y personales	Santuarios rurales Templos urbanos	Pluralidad de sacerdotes jerarquizados Comunidad eclesial Ritos estáticos y hablados	Salvación eterna. Milagros Sanaciones

En occidente, donde se desarrolla la nación-estado con un control reflexivo y voluntario de la vida urbana (ciudadana) y una afirmación de la autonomía individual particularmente intensos, se producen grandes conflictos entre las formas de religión institucionales y públicas, y las formas privadas. Estos conflictos están presentes desde el calcolítico, y buena prueba de ello es la tragedia griega, que frecuentemente relata los enfrentamientos entre los dioses de las tribus integradas en la nueva polis, y los dioses nuevos de las polis. Pero en las sociedades nacionales estatales de la cultura occidental vuelven a reproducirse con peculiar virulencia en las guerras de religión.

Desde 380 en que Teodosio con el Edicto de Tesalónica establece el cristianismo como religión oficial del imperio romano hasta la independencia de los Estados Unidos en 1776 y la revolución francesa en 1789 en que se proclama la libertad de cultos, el choque entre la religión institucional, pública, y oficialmente objetiva o verdadera, y la religión personal privada ha sido un problema irresoluble. Y aún lo continúa siendo en numerosas áreas culturales.

§ 8.5. Periodo post-histórico. La religión del culto y la plegaria personalizados

En las culturas occidentales y en las de otras áreas geográficas que han adoptado el modelo político de organización nacional-estatal democrática y el modelo económico del libre mercado, las dos dimensiones de la religión del Culto con el sistema de ritos de paso (sacramentos) y la Moral, son asumidas por el sistema de fiestas que gestionan la industria y el comercio, y por los ordenamientos jurídicos administrativo, civil y penal y por el registro civil de los estados. La urbanización y la secularización han completado el círculo de la sustitución de las actividades religiosas por actividades desarrolladas desde las otras esferas primarias de la cultura.

En las áreas culturales islámicas y en otras que no han adoptado el modelo político y económico occidental, el derecho de la objetividad abstracta parece imponerse sobre el de la subjetividad generando conflictos que frecuentemente tienen la forma del terror.

En ambos grupos de áreas culturales, las instituciones religiosas se refuerzan a sí mismas afirmando los signos culturales de identidad religiosa, como los comportamientos alimenticios, laborales, sexuales, familiares, de observancia de fiestas, de indumentaria, etc., como puede observarse entre judíos, cristianos de diversas iglesias o musulmanes de diferentes escuelas espirituales.

La afirmación institucional de los signos culturales de identidad religiosa llevan a la proclamación como aspectos esenciales de la religión elementos que, en una sociedad en que se reconoce la prioridad del derecho de la subjetividad, difícilmente pueden ser reconocidos como esenciales incluso por parte de quienes los proclaman. Esas señas culturales de identidad de la religión no proporcionan genuina vitalidad religiosa, como señala Rappaport³⁴, y aparecen como un obstáculo para el desarrollo de las libertades individuales o como afirmación de poder frente al estado.

En la medida en que la vitalidad religiosa de los individuos en una sociedad que prima el derecho de la subjetividad se alimenta de la plegaria y de las formas de culto vinculadas a ella (fiestas, ritos de paso, sacramentos), y no de las señas culturales de identidad afirmadas por la institución religiosa, se produce una paulatina escisión entre la práctica religiosa individual y la actividad de las instituciones religiosas. Cuando esta escisión se hace más profunda y se generaliza, la institución se siente abandonada por los fieles y los fieles por la institución. Entonces los individuos especialmente dotados suscitan nuevas formas religiosas o religiones nuevas, al margen de las instituciones tradicionales, según las necesidades de los individuos y de las comunidades. Tal es el caso de personas singulares como Ghandi, Martin Luther King, Etty Illesum o Vicente Ferrer, entre otros, que, escindidos de sus religiones institucionales tradicionales, generan nuevas formas de culto, de comportamiento social y de plegaria, como se ha señalado siguiendo a Ulrich Beck³⁵.

Cuando se trata de personalidades más normales, los individuos al margen de las instituciones frecuentemente se consideran «ateos» o «arreligiosos» en la medida en que en la tradición

[34] Cfr. Rappaport, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, cap. 13.

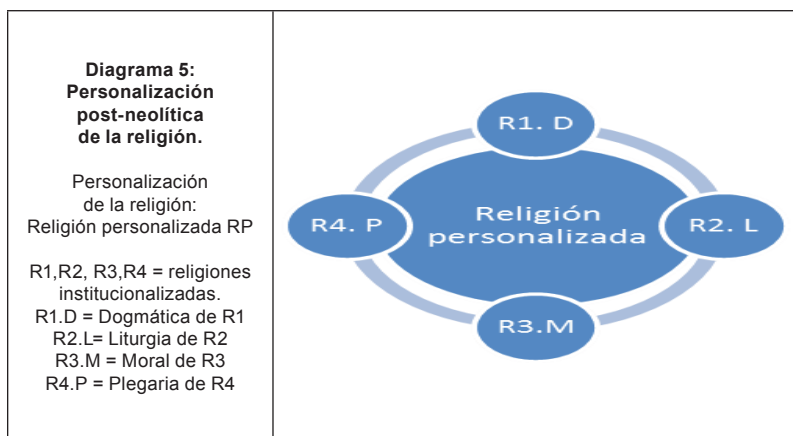
[35] Beck, Ulrich, *Der eigene Gott Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008, cap. 4.

oficialista e institucional de las sociedades occidentales ser creyente y ser religioso significa estar integrado en una institución. Esto no ocurre con la referencia del individuo a las otras formas del espíritu absoluto, la belleza o la sabiduría, que no están institucionalizadas, y por tanto un individuo que no está inscrito en alguna sociedad musical o artística ni en una sociedad académica o museística no se considera a sí mismo anti-artístico, anti-científico ni anti-sabiduría.

En las sociedades orientales, donde la religión no está tan institucionalizada ni oficializada, los individuos pueden tomar elementos dogmáticos de una religión, litúrgicos de otra, morales de otra y de espiritualidad de otra.

Eso de algún modo se va produciendo también en las sociedades occidentales, donde la expresión «soy creyente pero no practicante», o «soy creyente a mi manera» indica que la referencia del individuo a los valores religiosos queda flotante y no vinculada reflexivamente a una institución. En el caso de esos individuos sería más exacta la denominación de «practicantes pero no creyentes», porque acuden a las celebraciones de bautizos, comuniones, bodas, funerales, etc., a todas las actividades claves de la existencia humana, que tienen un significado religioso desde el paleolítico, y que se siguen practicando con un cierto sentido «religioso», aunque quienes las practican no pueden referirlas a creencias religiosas determinada y precisas, ni asociarlas a plegarias colectivas institucionales ni personales.

En el periodo histórico se ha producido un progresivo distanciamiento de las cuatro dimensiones de la religión entre sí, y entre las instituciones religiosas y los individuos pertenecientes a ellas, que ha acentuado al máximo la secularización y la personalización de la religión. La personalización de la religión propia de las sociedades occidentales y orientales post-neolíticas, es decir, del siglo XXI, puede representarse según el diagrama 5.



Las formas de la moral correspondientes a las religiones institucionales pertenecen más bien al orden del primado de la objetividad y por eso entran en conflicto con la moral de las sociedades secularizadas, a saber, con la moral de los derechos humanos, que pertenece más bien al orden del primado de la subjetividad. Este conflicto se produce en las sociedades occidentales y orientales tanto en la forma de choque entre las instituciones religiosas y las civiles como en la forma de choque entre las conciencias individuales, aunque en líneas generales puede decirse que la moral de los derechos humanos está más en sintonía con la sensibilidad de los individuos de las sociedades secularizadas que la moral de la religiones institucionales.

Las religiones institucionales son la memoria histórica de las religiones del género humano, y preservan las raíces de lo sacro particular de las diferentes culturas y épocas. Es decir, los canales a través de los cuales se ha producido la comunicación entre lo sagrado y los hombres. Las instituciones religiosas mantienen este patrimonio a disposición de la humanidad.

Sin los individuos, especialmente sin la libertad individual, las instituciones religiosas pierden vitalidad y mueren. Sin las

instituciones religiosas los individuos pierden seguridad y confianza en sus creencias, incluso pierden las creencias mismas.

El individuo necesita la flexibilidad de la institución para mantener viva, o sea libre, su religión, y la institución religiosa necesita la libre fidelidad del individuo para mantener su vitalidad.

Probablemente las crisis religiosas en la historia son graves escisiones entre las instituciones y los individuos y los renacimientos religiosos son a su vez el reencuentro de ambos.

Pero eso no solo ocurre en la esfera de la religión. También ocurre en la de la política, el derecho y la economía. Las instituciones políticas, jurídicas y económicas han sobrevivido a sus crisis por el procedimiento de reconocer al individuo una autonomía y un protagonismo crecientes.

Las instituciones religiosas tienen por delante ese camino y esa tarea en relación con el individuo. Y en relación con las instituciones de las demás esferas tienen también la de prestar un servicio real a la vida de los individuos.

Estas tesis generales sobre los rasgos de la religión en las cinco grandes etapas de la existencia del *homo sapiens sapiens*, a saber, el paleolítico, el neolítico, el calcolítico, el periodo histórico y el post-histórico, quedan esbozadas aquí como demarcaciones, partes y rasgos de ella en cada una de esas etapas, como hipótesis del plan de investigación. Los estudios siguientes pueden constituir verificaciones de tales hipótesis o tesis generales en la medida en que esos estudios, inspirados y conducidos por esas hipótesis, hagan comprensibles de un modo más extenso y más intenso (más profundo) los fenómenos que se denominan religiosos. Si los fenómenos y, en general, los materiales acumulados y articulados en torno a las categorías de «religión» y de «acontecimientos religiosos» resultan mejor explicados y mejor comprendidos en los capítulos y volúmenes posteriores, mediante estas hipótesis o tesis generales, entonces estas hipótesis o tesis generales podrán considerarse una comprensión de sí mismo del hombre del siglo XXI adecuada, una buena interpretación de sí mismo para este

hombre, o un discurso verosímil y verdadero. Este es el tipo de autoconciencia cognoscitiva con la que los seres humanos pueden operar a comienzos del siglo XXI.

SEGUNDA PARTE

EL CULTO ORIGINARIO:
LA RELIGIÓN PALEOLÍTICA

CAPÍTULO 3: LA VIDA PALEOLÍTICA. CRONOLOGÍA, FUNCIONES VITALES Y FUNCIONES RELIGIOSAS

§ 9. *Diagrama de funciones vitales y religiosas en el paleolítico -*

§ 10. *Tabla cronológica de culturas y religiones paleolíticas.*

§9. DIAGRAMA DE FUNCIONES VITALES Y RELIGIOSAS EN EL PALEOLÍTICO

Las diversas comunidades científicas, generalmente unificadas en instituciones internacionales, con publicaciones y páginas web oficiales, junto con las enciclopedias y bases de datos, suelen ser una fuente segura de información. Esa información suele actualizarse periódicamente y es la normalmente aceptada por la comunidad científica. La cronología de las investigaciones prehistóricas se suele basar en los periodos geológicos, fijados por la International Commission on Stratigraphy¹. En los últimos de esos periodos, Holoceno/Anthropoceno², se localizan las culturas de las especies del género *homo*, fijados por los arqueólogos e historiadores³.

Desde la aparición del *homo sapiens* en África en -150.000 hasta la primera gran migración, que es su salida de África hacia -70.000, se admite que se producen tres grandes migraciones dentro del continente africano, que dan lugar a tres grandes grupos de dotaciones genéticas y de familias lingüísticas. Estas tres migraciones corresponden a tres grupos genéticos diferenciados e identificados por vía matrilineal a partir del ADN mitocondrial

[1] Cfr. <http://www.stratigraphy.org/index.php/ics-chart-timescale>

[2] Cfr., Smithsonian National Museum of Natural History <http://humanorigins.si.edu/evidence/human-evolution-timeline-interactive>

[3] <http://www.historyfiles.co.uk/MainFeaturesPrehistory.htm>

(haplogrupos del ADN mitocondrial humano) de una misma hembra de *homo sapiens*, también llamada la «Eva negra», y por vía patrilínea a partir del cromosoma Y (haplogrupos del cromosoma Y)⁴.

Estos tres grandes grupos genéticos y lingüísticos de *sapiens* africanos y sus ubicaciones son, en líneas muy generales, sin tener en cuenta las familias a que dan lugar, los que se recogen en el cuadro 1:

CUADRO 1.1. Migraciones de los primeros *sapiens* en África.

1. Portadores de los haplogrupo L0 y L1s L1 (mtDNA) / A (Y-DNA). Colonizan el sur de África y son los antecesores de los pueblos Joisan que pueblan el Kalahari y el área sur-occidental (Bosquimanos, Hotentotes y otros) hacia -120.000.
2. Portadores del haplogrupo L2 (mtDNA) / B (Y-DNA). Colonizan el África central y occidental entre -120.000 y -100.000 y son los antecesores de los grupos Niger-Congo (Bantúes, Pigmeos y otros).
3. Portadores del haplogrupo L3. Ocupan el África oriental, donde surgen, entre el milenio -150.000 y el -120.000, colonizan la mitad norte del continente y son los antecesores de los pueblos Nilo-saharianos. A partir del -70.000 inician la expansión a Eurasia y América.

La colonización del resto de los continentes parece haberse realizado por las migraciones de los antecesores de los afro-asiáticos. Las primeras migraciones fuera de África se acepta que fueron protagonizadas por uno o dos grupos de entre 100 y 200 individuos que desde el próximo oriente emigran según el cuadro 1.2:

[4] Los estudios de genética de poblaciones se desarrollan a partir de los trabajos de Luigi Cavalli Sforza, en 1971, y los de familias lingüísticas a partir de los trabajos de Merrit Ruhlen y Christofer Ehret y Alexander Militarev. http://en.wikipedia.org/wiki/Early_human_migrations

CUADRO 1.2. Migraciones fuera de África. Poblamiento del planeta.

-Hacia el -60.000 hacia el sur Asia y Australia.
-Hacia el -40.000 hacia Europa, Asia central y Asia nor-oriental
-Hacia el -30.000 hacia América a través del estrecho de Bering y Alaska.

Desde la salida de África, en función del desarrollo demográfico, de las condiciones ecológicas y de la propia inventiva, los *sapiens* generan culturas que se despliegan por Eurasia y por América en sucesivas oleadas de migraciones, y que a su vez crecen y se expanden⁵. La ubicación, la emergencia y las migraciones de los grupos más importantes se pueden esquematizar en el cuadro 2:

CUADRO 2. Migraciones de la especie humana fuera de África.

	Oriente medio	Europa	Sud-Asia y Australasia	Asia central y nor-oriental	América
Paleolítico -70.000 a -15.000	Nilo-saharianos Caucásicos Semitas	Caucásicos: Arios Semitas Hamitas	Indochinos: Malayos Polinesios Micronesios Eskimos Americanos	Mongoloides Chinos	Primera oleada de migrantes: Entre -30.000 y -17.000
Neolítico -15.000 a -5.000	Nostrático: Afroasiáticos Semitas Sumerio	Nostrático: Indoeuropeos	Nostrático: Indoeuropeos Dravidiano	Uraloaltai- cos: Japoneses Coreanos Siberianos	Segunda oleada de migrantes: -17.000
Calcolítico -5.000 a -500	Asirios Babilonios Egipcios	Mongoloides Turcos			
E. Antigua y E. media -500 a 1500	Mongoloides	Griegos Romanos Mongoloides (Hunos)			Ibéricos Anglosajones

[5] «Atlas of the Human Journey-The Geographic Project». National Geographic Society. 1996-2008.

Entre el -30.000 y el -10.000, el final de las glaciaciones Würm, Wisconsin y las equivalentes hace subir los niveles del mar, quedan sumergidos diversos istmos y desaparecen los pasos por tierra entre Asia y América, Asia y Japón, y Asia y los territorios que actualmente forman las islas del sudeste de Asia y de Australia. Queda cortada la comunicación por tierra con América que resulta un continente aislado, y las siguientes migraciones no se producen hasta después de roto el aislamiento con el «descubrimiento de América».

La salida de los sapiens de África parece protagonizada por un pequeño grupo, probablemente conducidos por un macho alfa y una hembra que cumplían las funciones de jefe y de chamana. A partir del milenio 40 se registran en el paleolítico euroasiático actividades del *sapiens*, que cabe interpretar y entender como «religiosas».

En el paleolítico, las actividades religiosas son todas actividades de supervivencia y las actividades de supervivencia son todas actividades religiosas. Las actividades relacionadas con el proceso de nacer, crecer, reproducirse y morir, y de procurarse vivienda, alimento y vestido, se realizan ritualmente y bajo la dirección del jefe y del chamán.

Hay diferencia entre lo sacro y lo profano, entre actividades religiosas y actividades profanas. Profanas son el conjunto de actividades preparativas de los ritos o consecutivas a los ritos, que pueden realizarse de un modo también rutinario pero no ritual, y que no requieren la puesta en juego o la puesta en escena actual de los poderes sagrados. Por eso se puede decir que las actividades de supervivencia tienen mayor amplitud que las actividades religiosas, tal como se muestra en el diagrama de Venn 1 del § 8.1.



Uno de los factores más típicos de la religión paleolítica, y quizá de la forma originaria de religión, es el chamanismo, que a su vez registra multitud de formas a lo largo y ancho del planeta, a lo largo y ancho del paleolítico, y a lo largo de la historia de los cazadores-recolectores, como se irá viendo. Dicho de otra manera, es uno de los factores más típicos de religión desde el milenio 150 adC, hasta el milenio 15 adC en que se admite se dan los primeros pasos hacia los asentamientos urbanos y el Neolítico.

Los rasgos y factores de la religión paleolítica, pueden representarse esquemáticamente mediante el siguiente cuadro-ficha

Religión paleolítica	Identificación de lo divino	Referencia del hombre a lo divino	Referencia de lo divino al hombre
Mundo sagrado	Fuerzas naturales Sol, luna, estrellas, rayo, ríos, lluvia	Culto. Sacrificio originario: caza Ritos de paso. Sacramentos	Donación de caza y recursos Sanaciones
Instituciones Memorativas	Constelaciones, animales de estaciones	Celebraciones estacionales. Danzas rituales, cantos	Milagros Efectos sagrados Magia
Instituciones espaciales y personales	Firmamento, montes, árboles. <i>Axis mundi</i> Santuarios rupestres	Chamanismo esporádico Chamanismo institucional	Milagros Efectos sagrados Magia

§ 10. TABLA CRONOLÓGICA DE CULTURAS Y RELIGIONES PALEOLÍTICAS

EN el párrafo 7 anterior (*Culto originario*, CO § 7) se reproduce el cuadro cronológico de la aparición de las variantes del género homo desde hace dos millones de años hasta el momento actual (FC § 6). Y se ha utilizado una definición de religión no antropocéntrica, no logocéntrica e inter-específica, para poder aplicarla a especies animales ajenas a los homínidos.

Posteriormente se ha trasladado la definición inter-específica de religión al plano ontológico, para obtener una definición de religión aplicable al cosmos entero, de acuerdo con la práctica de los primeros teólogos griegos, que atribuyen significado afectivo a las fuerzas cósmicas (Empédocles especialmente), y con la práctica de los teólogos y místicos medievales, que conciben el universo todo movido por el amor (Francisco de Asís, Dante y Tomás de Aquino, entre otros).

Finalmente se ha establecido la diferencia entre comportamiento religioso y comportamiento simbólico, y se ha caracterizado el primero como instintivo o natural y el segundo como espiritual o convencional.

Al menos desde hace 50.000 años, la religión empieza a ser, además de un comportamiento natural, y a la vez, un comportamiento espiritual, y precisamente por eso empieza a ser un fenómeno cultural e histórico.

Para su estudio se pueden aceptar los siguientes grandes periodos.

Años antes de 0	Tipo de sociedad	Número de individuos	Tipo de religión. Santuarios y Templos	Divinidades, hechiceros profetas
1.- Paleolítico -100,000 a -10,000	Bandas	10–100	Culto. Relig. Paleolítica El Castillo, Chauvet Lascaux, Altamira	Cósmicas, Zoomórf. Venus de Hohle Fels" Chamanes/ Hechiceros
2.- Neolítico -10,000 a -5,000	Tribus	100–1,000	Moral. Relig. Neolítica Göbekli Tepe KatäIHoyük	Zoomórficas Antropomórficas Hechiceros, magos
3.1.- Calcolítico -5,000 a -3,000	Reinos	1,000– 10,000	Revelación. Relig. calcolítica Ediru, Uruk Cucuteni-Trypillian Vinča culture	Inanna (Luna) Isthar Sacerdotes, magos Hechiceros/ as
3.2.-Bronce- Hierro -3,000 a -1,000	Imperios	10,000– 100,000	Relig. místicas. Abydos- Luxor Ur- Babilonia Stonehenge	Hathor, Astarté, Zeus, Venus Yahweh, Abraham Sacerdotes, magos
4.- Época histórica Periodo histórico -500 a 700 DC	Imperios	100.000 – > 1.000.000	Oración. Relig. interior.	Zaratustra, Confucio Buda, Pitágoras Jesús, Mahoma
5.1.-Época histórica Soci. nacionales. 1,000 adC 1.500 DC	Estados- Naciones	100,000– >5,000,000	Relig. Pública Estados confesionales Templo Jerusalén Iglesia Cristiana.	Yahweh, Dios, Allah, Buda, Tao... Pontífices, Pa- triarcas, Obispos, Sacerdotes
5.2.-Época histórica Soci. nacionales 1500 - 2000	Naciones- Estados	1-10 mill.	Conflictos en- tre Religiones y Estados	Escisión cristiana Diosa Razón, 1789
6.- Época histórica -500 a 2000.	Naciones- Estados	100.000- 6 mil mill.	Plegaria Privada Escuelas Místicas	Escuelas místicas
7.- Época post- histórica 2000 -	Bloques Continen- tales	> 6 mil mill.	Relig. personalizada	Dchos. humanos 1948
* http://en.wikipedia.org/wiki/Cave_painting ** http://en.wikipedia.org/wiki/Venus_figurines				

El primer periodo cultural-religioso señalado, del 100.000 al 10.000 adC, es decir el paleolítico, se desglosa en varios periodos culturales artísticos, con diversas denominaciones para las diversas áreas continentales. Para el área europea ese desglose corresponde a cinco etapas que tienen siempre un valor taxonómico provisional⁶. Esos cinco periodos son:

1) Época prefigurativa. Musteriense, del 50.000 al 30.000, del que datan los primeros ritos complejos de caza del oso, las primeras diosas, la primera imagen de una divinidad antropo-zoomórfica. A esta época corresponden la primera expansión de las lenguas y los materiales utilizados en los mitos clasificados como animistas por Campbell y elaborados en los primeros milenios de la especie.

2) Época primitiva. Estilo I. Auriñaciense-Gravetiense, del 30.000 al 20.000. A esta época pertenece la invención del arco y las flechas, la proliferación de las diosas, y la de los materiales pertenecientes a mitos animistas.

3) Época arcaica. Estilo II. Graveto-Solutrense, del 20.000 al 15.000, en el que continúan las diosas y los materiales de los mitos animistas, y aparecen otras figuras y signos.

4) Época clásica. Estilo III. Magdaleniense antiguo y medio, del 15.000 al 11.000, al que pertenecen las pinturas de Altamira en

[6] Dentro de lo que Leroi-Gourhan llama periodo pre-figurativo hay que incluir ahora piezas figurativas halladas después de 1986, como son la nueva y más exacta datación (todavía en debate) de la cueva de El Castillo, las cuevas de Stadel, Goat's Hole, y las venus de Hohle Fels y de Galgenberg, entre otras muchas novedades. Para una revisión más actualizada de la cronología paleolítica, cfr. Olaf Jöris, Martin Street, Thomas Terberger, and Bernhard Weninger «Radiocarbon Dating the Middle to Upper Palaeolithic Transition: The Demise of the Last Neanderthals and the First Appearance of Anatomically Modern Humans in Europe», en S. Condemi and G.-C. Weninger (eds.), *Continuity and Discontinuity in the Peopling of Europe: One Hundred Fifty Years of Neanderthal Study*, 239, *Vertebrate Paleobiology and Paleoanthropology*, DOI 10.1007/978-94-007-0492-3_22, Springer Science+Business Media B.V. 2011. Sobre todo cfr., Álvarez Fernández, Esteban, *Los objetos de adorno-colgantes del Paleolítico superior y del Mesolítico en la cornisa cantábrica y en el valle del Ebro: Una visión europea*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2006, y Moreno, Eduardo, «The 'Out of Africa Tribe' (II). Paleolithic warriors with big canoes and protective weapons», *Communicative & Integrative Biology* 6:3, e24145; May/June 2013.

España, y algunas diosas. En este periodo se produce la segunda expansión de las lenguas, empiezan a formarse el Nostrático y el Afroasiático, a él pertenece la Piedra Rosetta del Paleolítico y el Proto-lenguaje de Marshack y Gimbutas y el Mandala primitivo de Harrod (FC §§ 19-20). A este periodo pertenecen también los materiales de los mitos telúricos matriarcales de Campbell.

5) Época tardía. Estilo IV. Magdaleniense reciente. Fin del paleolítico al terminar la glaciación Würm el 12.000 y comienzo del mesolítico hasta el 10.000, en que comienza el neolítico. Primeros santuarios y ciudades, Göbekli Tepe, Çatal-Höyük, Jericó (Israel). Materiales de los mitos celestes patriarcales de Campbell.

Finalmente al Neolítico, del 10.000 adC hasta el comienzo del calcolítico en 5.000 a. C. A este periodo corresponden la cerámica, la proto-agricultura (legumbres), la proto-ganadería (bóvidos, cerdos, ovejas), y los materiales de los mitos de los hombres de Campbell.

Como ya queda señalado (FC §§ 15, 30-31, 38), a lo largo del siglo XX unos estudiosos, desde Robert H. Lowie y Alfred Kroeber hasta Elias, Geertz y Harris, describen la sociedad y la cultura de los cazadores recolectores paleolíticos y contemporáneos con todas sus esferas. Otros, como Massimo Livi Bacci elabora tablas demográficas del paleolítico y del neolítico. Otros como los lingüistas desde Sapir hasta Marschack, Gimbutas, Popper, Eccles, Bernárdez, Ribera Arrizabalaga, Ruhlen y Ehret estudian la génesis y evolución del lenguaje. Otros, desde Mauss y Polanyi en adelante, la evolución de la moneda y del mercado. Otros, desde Freud y Jung a Kerenyi, Campbell, Rappaport y Burkert, el desarrollo de la religión y el mito. Esos periodos y procesos pueden representarse en un esquema sintético para facilitar su comprensión global.

Años	Arte Periodos, lugares y elementos artísticos	Lenguaje	Religión Símbolos y lugares religiosos
-50.000 Glaciación Würm	1) Época prefigurativa de Leroi-Gourhan. Musteriense, Arte Mueble y Parietal Cuevas de El Castillo, Stadel, Goat's Hole Flauta de Divje Babe	Primera expansión de las lenguas Pictogramas de Leroi-Gourhan y Marshack 27 raíces lingüísticas de Ruhlen	Ritos de Caza del oso de neandertales y de <i>sapiens</i> . Diosa de Hohle Fels Diosa de Galgenberg Marfil del hombre-león de Hohlenstein-Stadel Mitos animistas de Campbell
-30.000 Paleolítico Superior Glaciación Würm	2) Época primitiva de Leroi-Gourhan. Estilo I) Auriñaciense-Gravetiense, Cuevas de Chauvet, Cosquer, Pech-Merle, Invención del arco y las flechas,	Signos femeninos y Zoológicos de Leroi-Gourhan y Marshack	Diosas de Dolní Věstonice, Lespugue, Willendorf, Mal'ta, Moravany, Brassempouy. Mitos animistas de Campbell
-20.000 Paleolítico Superior G. Würm	3) Época arcaica de Leroi-Gourhan. Estilo II) Graveto-Solutrense. Cuevas de Lascaux, Font de Gaume	Signos femeninos, équidos, bóvidos, de Leroi-Gourhan y Marshack,	Diosa de Laussel Mitos animistas de Campbell
-15.000 Paleolítico Superior Glaciación Würm	4) Época clásica Estilo III) Magdaleniense antiguo y medio. Cueva de Altamira,	Segunda expansión de las lenguas Nostrático y Afroasiático Piedra Rosetta de Marshack y Gimbutas. Proto-lenguaje de Harrod.	Diosa de Gönnersdorf Mandala primitivo Mitos telúricos matriarcales de Campbell
-12.000 Mesolítico Post-glacial	5) Época tardía. Estilo IV) Magdaleniense reciente. Primeras ciudades, Göbekli Tepe, KatalHöyük, Jericó (Israel)	Pictogramas, équidos, bóvidos, humanos.	Diosa de Monruz Mitos celestes patriarcales de Campbell
-10.000 Neolítico	Cerámica, proto-agricultura (legumbres), proto-ganadería (bóvidos, cerdos, ovejas)	Inicios del lenguaje enunciativo	Mitos de los hombres de Campbell

Estos periodos y procesos se entienden como tipos o categorías máximamente flexibles, que la constante aportaciones de datos y novedades del conjunto de las ciencias humanas y sociales, en conexión cada vez más fructífera con las naturales, alteran ininterrumpidamente⁷.

Los estudios diacrónicos de la religión, de la organización política, la jurídica y el lenguaje, del mercado y la economía, de la técnica, del arte, de la ciencia y de la sabiduría, superan con mucho los estudios sincrónicos de las ocho esferas de la cultura (FC §§ 40-42). Solamente el número de cuevas y figuras del arte parietal resulta ya imposible de abordar en un tratado de conjunto sin dejar fuera un considerable número de ellas⁸, y lo mismo sucede con las demás esferas culturales. Y es difícil hacerse una idea de la vida real en cualquiera de esos periodos cuando se está analizando sólo un aspecto de ella.

Los estudios diacrónicos intentan alcanzar, de un modo más o menos ambicioso, esa visión de la vida real en cada época desde el aspecto de la vida estudiado. En el caso de la religión es más frecuente el intento de obtener el «hecho social total», como decía Mauss, puesto que la religión es la raíz de todo producto cul-

[7] Cfr., Leroi-Gourhan, A., «Cronología del arte paleolítico», en *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid, Itsmo, 1984. http://en.wikipedia.org/wiki/Paleolithic_flutes. Campbell, J., *El héroe de las mil caras*. México, FCE, 1949. Burkert, Walter, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Barcelona: El Acanalado, 2011. Bernárdez, E., *¿Qué son las lenguas?* Madrid, Alianza, 2004. Rivera Arrizabalaga, A., *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid, Akal, 2009. Ehret, Christopher, *History and the Testimony of Language*. Berkeley, University of California Press, 2011. Ruhlen, Merritt, *On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy*. Stanford: Stanford University Press, 1994. Polanyi, Karl, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris: Larousse, 1975 ; Jung C.G., *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona, Paidós, 2010. Mauss, Marcel, «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la de 'yo'», en *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, 1979. Elias, N., *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península, 1990. Kroeber, A., *Antropología general*. México, FCE, 1945. Lowie, R. H., *La sociedad primitiva*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979. Livi Bacci, M., *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona, Ariel, 2002.

[8] cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_caves

tural, en cuanto que originariamente apenas hay diferencia entre elementos culturales y elementos religiosos.

Los hechos enumerados en los cuadros precedentes son hechos culturales y hechos religiosos. Son los acontecimientos que hacen posible la supervivencia del *sapiens*, y son a la vez caza, alimentación, protección, refugio, colaboración, comunidad y culto. Ahora se trata de examinar en qué medida la actividad del *sapiens* hace 50.000 años, que es todas esas cosas a la vez, es religión humana.

CAPÍTULO 4: PRÁCTICAS DE SUPERVIVENCIA Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS NÓMADAS

§ 11. *Supervivencia, ritos primordiales y tabú del canibalismo y del incesto* – 1. SACRIFICIO Y RITOS DE CAZA Y RECONOCIMIENTO - § 12. *Origen masculino de la religión y del sistema cultural. Ritos de caza y parricidio originario. El jefe y el chaman* – 2. SACRIFICIO Y RITOS DE FECUNDIDAD - § 13. *Origen femenino de la religión y del sistema cultural. Lo limpio y lo sucio.*

§ 11. SUPERVIVENCIA, RITOS PRIMORDIALES Y TABÚ DEL CANNIBALISMO Y DEL INCESTO

CUANDO se produce el despliegue de los *sapiens*, el *homo antecesor*, el *homo erectus* y los *neandertales* llevan varios centenares de miles de años viviendo de la caza en los territorios a los que ahora llega la nueva especie.

Parece aceptado que el *homo antecesor* practica un *canibalismo gastronómico*, es decir, caza y come individuos tanto de su especie como de otras¹. El canibalismo gastronómico es muy común entre los animales, casi tanto como el incesto, y se ha descrito en más de 1.500 especies, no solo carnívoras, sino también herbívoras, y especialmente entre peces (lo practican más del 90% de los animales acuáticos)².

Los *neandertales* también practican el canibalismo y hay datos para pensar que en algunos casos los *sapiens* han comido individuos *neandertales*³. Aunque hay canibalismo entre los *sapiens*

[1] <http://cvc.cervantes.es/actcult/atapuerca/canibalismo.htm>

[2] [http://en.wikipedia.org/wiki/Cannibalism_\(zoology\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Cannibalism_(zoology))

[3] Culotta, E. (October 1, 1999). «Neanderthals Were Cannibals, Bones Show». *Science* (Sciencemag.org) 286 (5437). Gibbons, A. (August 1, 1997). «Archaeologists Rediscover

en numerosas culturas y épocas, al parecer ese canibalismo es casi siempre ritual, como el incesto practicado en las culturas humanas, que también ha sido la mayor parte de las veces institucional y ritual⁴.

En cualquier caso, desde el punto de vista de una definición ontológica de religión, ambos canibalismo, así como las formas del incesto, pueden considerarse comportamientos religiosos en la medida en que constituyen la afirmación, difusión y veneración del principio vital por el cual los vivientes que lo practican existen como tales.

Dicho de otra manera, el canibalismo gastronómico y el incesto simple son «prácticas [rituales] mediante las cuales los humanos se relacionan con los poderes supremos, en orden a gestionar su vida social y su vida personal», o sea, son comportamientos religiosos en sí, ontológicamente, pero no son comportamientos religiosos por sí, cognoscitiva y voluntariamente, humanamente. El canibalismo y el incesto son rituales cuando dejan de ser comportamientos inmediatos y pasan a ser comportamientos mediados por el conocimiento, es decir, por el reconocimiento, y por la voluntad, o sea, comportamientos simbólicos de adoración.

Lo que se reconoce y lo que se venera en el canibalismo ritual y en el incesto ritual, es lo mismo que se reconoce y se venera en la caza y la nutrición en general, y en el sexo y la reproducción en general, a saber, la raíz y el fundamento de la vida del individuo y del grupo, lo cual es siempre el alimento y los progenitores (el sexo), o bien los progenitores (el sexo) y el alimento.

El reconocimiento y la veneración vienen dados como prohibición de comer a los miembros de la familia-grupo y de tener relaciones sexuales con los miembros de la familia-grupo. El tabú

Cannibals». *Science* (Sciencemag.org) 277. McKie, Robin (May 17, 2009). «How Neanderthals met a grisly fate: devoured by humans». *The Observer* (London). Retrieved May 18, 2009.

[4] Por supuesto, también hay canibalismo e incesto entre los humanos en situaciones de extrema necesidad, de trastornos mentales y otros casos, cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Incest_taboo

del canibalismo queda entrelazado con los rituales de caza por el hecho de que el canibalismo ritual y el incesto ritual no se refieren solamente a consanguíneos de la especie humana, sino también al animal o animales totémicos, que son los progenitores de la familia-clan y quienes le proporcionan el alimento y otros medios necesarios para la supervivencia.

Así pues, a diferencia de lo que ocurre con *homo erectus* y con los neandertales, para los *sapiens* sobrevivir significa sobre todo caza de animales de otra especie y canibalismo ritual e incesto ritual, alimentarse de animales ajenos a la propia especie y mantener comunitariamente hacia los de la especie propia y sus descendientes un cierto tipo de veneración y comportamiento reproductivo.

Emile Durkheim dedica buena parte de su obra a mostrar el origen y fundamento totémico de los primeros grupos de *sapiens*. Claude Lévi-Strauss dedica un buen número de sus investigaciones a mostrar que el incesto ritual y los tabúes sexuales tienen como objeto potenciar las relaciones de intercambio del grupo con el exterior para aumentar su poder y garantizar sus posibilidades de supervivencia. Marvin Harris dedica gran parte de su trabajo a mostrar que el canibalismo ritual y los tabúes alimenticios tienen como objeto proporcionar al grupo una dieta lo más rica posible en proteínas⁵.

Por su parte Walter Burkert dedica amplios trabajos de su investigación a mostrar que el ciclo biológico de nacer, crecer, reproducirse y morir, común al animal y al hombre, se ritualizan en el *sapiens* en la caza y la guerra constituyendo los sacrificios religiosos originarios, que se perpetran en el animal cazado y en el enemigo abatido⁶. De esta manera, lo que Konrad Lorenz llama agresividad intraespecífica puede cambiarse, en la especie

[5] Harris, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza, 1980.

[6] Burkert, W., *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona: Acantilado, 2009.

sapiens, en agresividad extraespecífica. Cuando la agricultura se generaliza como medio de vida los sacrificios se realizan con animales domésticos mientras la caza se sigue practicando como símbolo de status y como deporte. Para Burkert, Grecia es la cultura que, por su transparencia, permite privilegiadamente estudiar la continuidad entre la caza y el sacrificio de hace 50.000 años con los cultos, deportes y sacrificios neolíticos e históricos⁷

Aunque los trabajos de Durkheim y Lévi-Strauss han sido revisados y depurados, por ellos mismos y por otros colegas, sus tesis fundamentales en relación con el canibalismo y el incesto totémicos han quedado aceptadas por la antropología posterior en términos generales, en la línea de la investigación sobre el incesto que se inicia en el siglo XIX con Westermarck.

Los *sapiens* sobreviven, pues, mediante una caza ritualizada, y unos tabúes del canibalismo y del incesto que se practican ritualmente en determinadas ocasiones, y que constituyen un comportamiento religioso. Ahora hay que examinar más detenidamente cómo la caza se convierte inmediatamente y desde el principio en sacrificio ritual.

El examen en cuestión se puede realizar tomando como referencia rituales de la caza del oso y de algunos otros animales. El culto del oso aparece asociado con los neandertales, y en lo que se refiere a los *sapiens*, hay datos del culto al oso en numerosas cuevas de todo el paleolítico superior y medio, en todos los continentes y en todas las latitudes del hemisferio norte, vinculados frecuentemente con el chamanismo⁸.

Hay relatos míticos que pertenecen al periodo animista de Campbell que han llegado hasta el siglo XX, y hay cultos árticos del siglo XX que derivan de aquellos cultos del oso de hace 40.000 años. Por otra parte, los cultos paleolíticos de caza del oso y de

[7] Burkert, Walter, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*. Torino: Boringhieri, 1982.

[8] Jean Clottes. «Shamanism in Prehistory». Bradshaw foundation. Retrieved 2008-03-11. <http://www.bradshawfoundation.com/clottes/page7.php>

otros animales se transforman en el neolítico, adoptan otros rasgos religiosos, y pasan a la cultura y a la vida ordinaria en el periodo histórico. Pocas figuras totémicas hay mejor documentadas y con más continuidad histórica y cultural que la del oso⁹.

1. SACRIFICIO Y RITOS DE CAZA Y RECONOCIMIENTO

§ 12. ORIGEN MASCULINO DE LA RELIGIÓN Y DEL SISTEMA CULTURAL. RITOS DE CAZA Y PARRICIDIO ORIGINARIO. EL JEFE Y EL CHAMAN

AL parecer, entre el -150.000 y el -30.000 convivieron en Eurasia el oso cavernario, el oso pardo y el neandertal, se disputaban las cavernas para habitarlas y los neandertales lograban frecuentemente su objetivo gracias al dominio del fuego. Hay signos de un culto del oso entre los neandertales en Drachenloch en Suiza, con acumulación y disposición de los huesos del animal, y especialmente del cráneo, de una determinada manera y en un determinado lugar¹⁰, y, por otra parte, el culto del oso también está datado desde muy pronto entre los *sapiens* en manifestaciones que abarcan desde el milenio 40 adC hasta el siglo XX dC.

La cultura se genera y se desarrolla mediante los ritos en general, y en concreto, a partir de los ritos de la caza de los primeros *sapiens*, que constituyen la *poíesis* de la cultura y la *autopoíesis* del propio *homo sapiens*. En otro momento se ha establecido una comparación entre el sacrificio expresado en los ritos de caza del oso de los ugrofineses, en los de la eucaristía cristiana y en los de

[9] Para una panorámica de la información sistematizada sobre el oso a lo largo de la prehistoria y de la historia, cfr. <http://www.arctolatry.org/>

[10] 15th International Cave Bear Symposium, Spišská Nová Ves, Slovakia, 17th 20th of Sept. 2009, http://www.fns.uniba.sk/fileadmin/kalendar/2009/symposium/Abstract_book.pdf, cfr Wunn, Ina, «Beginning of Religion», *Numen*, 47(4), pp. 434–435 (2000).

la pipa sagrada (pipa de la paz) de los sioux de las praderas de Norteamérica (FC §§ 17-18).

En todos esos ritos, y en todos los sacrificios en general, algún viviente de la tierra cuyo origen último es celestial se recoge, se mata, se despedaza, se distribuye, se quema y algunas de sus partes se destinan al cielo. Su vida, que viene del poder sagrado, se difunde y lo vivifica todo, y retorna al poder sagrado devolviéndolo todo al principio celestial del que salió. Estos elementos, con los mismos u otros símbolos y con las mismas funciones de intercambio, se encuentran en las formas de sacrificio, analizadas en los estudios de Freud, Durkheim, Hubert y Mauss, René Girard, Gomez Tabanera, Walter Burkert y otros¹¹.

Si se toma el ritual de la caza del oso, y de la caza en general, como acto fundacional de cada sociedad humana (FC § 18), y se examinan los ritos de caza desde hace 40.000 años hasta la misa católica del siglo XXI, entonces se puede comprobar que encajan bien con ellos las tesis de todos esos autores en sus diversos enfoques, sobre el sacrificio como origen de la cultura y sobre la esencia del sacrificio, ya se afirme que dicha esencia es la comunión con el *mana* o con el tótem, el parricidio originario, la fundación y cohesión de la comunidad, o la violencia. Todos esos factores pueden considerarse esenciales en el sacrificio y en los rituales de caza.

Si además, de estos ritos se puede derivar el sistema social completo, como también se ha mostrado (FC § 31) y se volverá a examinar, entonces se puede insistir en que, con un consenso bastante general, el sacrificio es el origen y fundamento de la

[11] Cfr., Freud, S., *Totem y tabú*. Madrid, Alianza, 1977. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, 1993. Hubert y Mauss, *Magia y sacrificio en la historia de las religiones. Estudios y Ensayos*. Caracas, Lautaro, 1946. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1995. Gómez Tabanera, José Manuel, *La caza en la prehistoria*. Madrid: Itsmo, 1980 y *Totemismo*. Madrid: CSIC, 1955. Burkert, Walter, *Homo necans. Antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*. Torino: Boringhieri, 1982. Para un examen y confrontación entre los planteamientos de estos autores, cfr., Ries, Julien, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, Encuentro, 1989.

cultura, entendiendo por sacrificio toda actividad de donación e intercambio simbólicos, desde los rituales de la caza del oso hasta la misa católica y todas las actividades de donación e intercambio de las actuales ONGs. Esto es lo que se puede decir de la religión desde el punto de vista científico y desde el punto de vista ontológico.

Desde el punto de vista fenomenológico lo que se puede indagar es: ¿por qué la caza, el medio más elemental de supervivencia, se percibe como un parricidio por parte del *sapiens*, y como el parricidio originario desde el punto de vista de la historia de la conciencia del *sapiens*? O bien, una vez que parece estar bien documentado y bien establecido el hecho de la relación entre la caza, el sacrificio y los ritos funerarios¹², ¿por qué el *sapiens* establece esa conexión entre caza, sacrificio y ritos funerarios?

Desde el punto de vista histórico-cultural, lo que se puede indagar es cuántos, quiénes y cómo realizaron esos ritos de caza, esos sacrificios y esos ritos funerarios. Si los *sapiens* establecen esa relación entre las tres actividades, o bien si una sola actividad tiene esas tres vertientes, ¿cómo establecen la relación o cómo aparecen las tres vertientes?

Un ejemplo de Wittgenstein puede ilustrar la situación original. «Pensemos que, después de la muerte de Schubert, su hermano rompió sus partituras en pequeños fragmentos dando a los discípulos más queridos trozos tales de algunas de las composiciones. Esta manera de actuar, como signo de piedad, nos es tan comprensible como la que consistiera en no tocar las partituras y guardarlas sin que fueran accesibles a nadie. Y, si el hermano de Schubert hubiera quemado las partituras, sería también comprensible como un signo de piedad»¹³.

La conexión entre caza, sacrificio y ritos funerarios es una conexión del tipo de la que hay entre la muerte de Schubert y el

[12] Burkert, W., *Homo necans*. Cit. cap. 1.

[13] Wittgenstein L., *Observaciones a «La rama dorada» de Frazer*. Madrid: Tecnos, 208, pp. 58-59.

destino que su hermano le da a las partituras del compositor. Se trata de una conexión entre la vida y la muerte que reproduce en el plano simbólico la que el *sapiens* siente que hay en la vida real. Eso es lo que el *sapiens* vive ante la muerte y el modo en que elabora su vivencia de un modo que los otros *homo* no hacen. La muerte es algo tremendo, que «desenaja» su mente por el asombro, y más en concreto, la muerte que él provoca en los animales a los que mata en la caza. Tanto es así que cazar-matar se experimenta como una acción primordial y sagrada, como la de obtener el fuego que queda en el árbol después de ser hendido por el rayo.

Cazar, matar, y sacrificar es algo que hace un grupo de individuos, pero es algo tan tremendo y sobrecogedor que entre ellos ha de haber alguno o algunos legitimados para llevar el mando de la operación de caza, de la de partir en trozos al animal y repartirlo, de quemarlo, de reservar una parte para los poderes supremos y otra para los muertos, etc. Los que están legitimados para tomar el mando de esas actividades, y que en las otras especies son el macho dominante o la hembra dominante, son entre los *sapiens* los designados y reconocidos como el jefe y el chamán o la chamana.

Prometeo es un titán, un gigante, así es como lo recuerda y lo describe el *sapiens* con una autoconciencia muy desarrollada y asentada en la escritura, como es el *sapiens* heleno, después de siglos y milenios organizando la caza y viendo la muerte del oso o del ciervo. Así es como recuerdan y describen los poetas griegos del primer milenio adC a Heracles, como un gran cazador y domesticador de animales (de monstruos salvajes o de poderes sagrados)¹⁴.

El chamán se eleva hasta el cielo y trata con el alma de los animales salvajes, se une a ellos, los conduce y los induce a ofre-

[14] Burkert, Walter, *Greek Religion*. Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1985, pp 210 ss.

cerse como piezas de caza, y desciende a los infiernos, recoge a las almas de los difuntos extraviadas y las conduce a la paz.

En la Grecia antigua las figuras calcolíticas que más rasgos conservan del chamanismo neolítico son las de Orfeo y Hermes, pero también las figuras de Prometeo y de Heracles, que son los que inician a los hombres en la civilización¹⁵, manifiestan algunos poderes del chamanismo paleolítico.

Los dones de Prometeo y de Heracles a los hombres son interpretados sin embargo, como un conjunto de latrocinios o de homicidios, más exactamente como un parricidio, que acarrea a los donantes un castigo eterno. Es un parricidio porque lo que se arrebató es un poder y una vida que pertenece al guardián y padre celestial. Porque lo que se domestica son poderes sagrados, y porque los animales y monstruos a los que se mata son también seres divinos, demoníacos. Quizá sus hazañas consisten en la separación de dos tipos de dioses, los de arriba y los de abajo, y en haber sojuzgado y encerrado a unos dioses en el mundo inferior¹⁶.

El poder y la vida siempre vienen del cielo. El rayo y el sol, el poder y la luz, el calor y la lluvia, lo que genera la vida, animal y vegetal, viene del cielo. El cielo despliega la actividad generadora y por eso al cielo se otorga la veneración que debe al padre. Por eso tomar para sí los poderes vivificantes y generadores es un parricidio, un crimen incestuoso.

La vida con la que viven los hombres y los animales empieza y termina, llega y se va, ahora está y luego no está. Por mediación

[15] Eliade, M., *El chamanismo*, cit., pp. 304-309, cree que los rasgos chamánicos son abrumadoramente evidentes en el caso de Orfeo y Hermes, pero no en el de Heracles. Burkert, Walter, *Greek Religion*, cit, pp 210 ss, y *La creación de lo sagrado*, cit., pp. 125 ss, cree que en el caso de Heracles y de todos los héroes que descienden a los infiernos hay muchas reminiscencias del chamanismo primitivo.

[16] También en la tradición cristiana la aparición de los demonios y del infierno (la caída de Luzbel), es una escisión en el cielo provocada por la aparición del hombre. *Isaias* 14:12-15. Cfr. Anselmo de Canterbury, *De casu diaboli*, en *Obras completas*. Vol. I. Madrid: BAC, 1952. También es posible encontrar rasgos del chamanismo arcaico en algunos profetas y otras figuras del Antiguo Testamento.

del chamán el *sapiens* aprende y expresa enseguida que no es el propietario y señor de esa vida. Sabe que es propietario y señor de sus cuevas, de sus armas, de sus abrigos, pero que no domina su vida como sus pertenencias.

Si la vida no es una de las pertenencias que domina, entonces es que depende de otros poderes que no son el propio. Pero si a esos otros poderes se les sustrae poder, ¿no se está cometiendo un robo? Si a un animal se le sustrae la vida para distribuirla entre los individuos del grupo, ¿no se está despojando de vida a un viviente para hacer vivir a otros? Y si ese viviente es el guardián y padre de todos los vivientes, animales y hombres, ¿no se estará cometiendo un parricidio? ¿No es la misma la vida del padre guardián y señor y la vida de los demás vivientes? ¿Qué motivos hay para creer que son distintas esas dos vidas? ¿Para creer que las heridas de la caza y de la muerte no le duelen también al padre guardián celestial? Y por otra parte, cuando se mata a un viviente, ¿no quedará en él algo de vida?, ¿no queda al menos como un lugar en el que la vida estuvo y al que puede volver en ese continuo intercambio de vida y muerte?

Todos estos interrogantes precipitan en los misterios que solo el chamán conoce. Naturalmente no se trata de inferencias, razonamientos ni reflexiones de ningún tipo. Se trata de vivencias y sentimientos que hay que expresar, y que se expresan según las claves del ejemplo de Wittgenstein. Se trata de sentimientos de culpa y reflejo de ocultarse o de buscar la reparación, que el chamán asume, expresa y organiza de algún modo (FC §§ 33-35).

En los mencionados ritos de la caza del oso, la calavera del oso se coloca sobre un árbol, en lo alto de un monte, como una ofrenda al guardián y padre celestial de los vivientes. Porque el oso cazado es también hijo del guardián celestial de los vivientes, como los propios *sapiens*. Comer su carne y beber su sangre, como en la eucaristía cristiana, o como en la pipa sagrada de los sioux, es lo que vivifica a los hombres, lo que les salva de la muerte, en sentido físico y también en sentido simbólico. Es tomar la vida que viene del cielo para seguir viviendo. Para seguir

viviendo los que viven ahora y para que los que han muerto puedan volver a la vida en algún sentido.

Cazar y comer la pieza cazada es también crear la tópica primitiva. La caza se reparte entre los tres mundos: los dioses, los hombres vivos y los muertos. Porque esas son las tres zonas cósmicas, el cielo, la tierra y el infierno, que vienen enlazadas por el eje del mundo. Este eje del mundo está marcado por la secuencia de la montaña mágica, el árbol cósmico, donde se coloca la calavera del oso cazado, y el sol y la estrella suprema (cualquiera que sea según los diferentes milenios del paleolítico), y llega hasta el dios celeste al que se ofrece la víctima, con el que el chamán trata y hacia el cual conduce a los hombres¹⁷.

El sacrificio es la repetición en el orden simbólico del proceso real de salida y retorno (*exitus reditus*) en que consiste la vida, del ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir en el que se cumple la vida. El poder y la vida vienen del cielo, y se afirma el fundamento del poder y de la vida retornando al cielo lo que viene de allí. Eso es lo que acontece en la religión en sentido ontológico y eso es lo que se reproduce en la religión en sentido fenomenológico y en sentido cultural¹⁸. El sacrificio es el modo en que el parricidio se transmuta en reconciliación, reconocimiento, pacto, gratitud y celebración (en la perspectiva más fenomenológica de la religión).

Ahora hay que añadir un matiz a la definición de religión que se viene utilizando. La religión es un conjunto de prácticas rituales mediante las cuales los humanos se relacionan con los poderes supremos, en orden a gestionar su vida social y su vida personal. Pues bien, en esos poderes supremos hay al menos dos niveles o más, que con el paso de los milenios se van diferenciando. Un primer nivel es el de lo impensable e innombrable, fuera del todo

[17] Cfr., Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.

[18] Esta es la forma del sacrificio también en el caso del hinduismo, donde no hay violencia ni muerte, sino solamente plegaria. Cfr., Panikkar, *La espiritualidad hindú*. Barcelona: Kairós, 2004, y Eliade, M., *El yoga*. Barcelona: Kairós, 2005

(el Dios de los místicos, desde el chamán a los monjes de las confesiones del siglo XX), y otro nivel es el de lo tratable en cuanto que gestiona el cosmos (el que a partir del neolítico puede llamarse el Dios-logos y diferenciarse a su vez en varios niveles).

2. SACRIFICIO Y RITOS DE FECUNDIDAD

§ 13. *ORIGEN FEMENINO DE LA RELIGIÓN Y DEL SISTEMA CULTURAL. LO LIMPIO Y LO SUCIO*

LA experiencia de la vida y de la muerte es la experiencia del todo y del misterio, la experiencia en que el organismo biológico, el corazón y el intelecto resultan confrontados con ellos mismos, la ocasión del despliegue completo del organismo, el corazón y el intelecto, y de su apertura al ser y a Dios. Pero la vida no es la única experiencia de la vida, la muerte y el misterio, y tampoco es quizá la primera ni la primordial. Igualmente de originarias son también la experiencia de la concepción, la gestación y el alumbramiento. Tan originaria es la experiencia de la destrucción y transformación de la vida, como la de su creación.

Junto al sacrificio y la comida eucarística, las experiencias de la unión sexual y de la muerte no violenta, los correspondientes ritos del matrimonio y de las sepulturas, y las instituciones resultantes de ellos, son igualmente originarias e ilustrativas de la vida y la muerte. Vico las enumera constantemente como las dos instituciones originarias, aunque no señala prioridad de ninguna sobre la otra.

En realidad, los ritos de paso del nacimiento, iniciación, matrimonio, elección del chamán, purificación y funerarios, son igualmente originarios, refieren igualmente el hombre al todo y al misterio, y son igualmente constitutivos de la comunidad y la individualidad.

Forman el contenido específicamente religioso de la primera de las esferas culturales (la de la religión), el sistema sacramental (en el cristianismo: bautismo, confirmación, matrimonio, eucaristía, orden, penitencia y unción de enfermos), y configuran el ordenamiento jurídico civil de las sociedades paleolíticas y neolíticas desde la aparición del hombre hasta el siglo XX, como se ha señalado (FC §§ 41-44)¹⁹. En el sistema de los ritos de paso no hay un rito más originario que otro, aunque el sacrificio de la comida sea el fundamento radical.

La religión y la cultura tienen otras experiencias del misterio tan originarias y radicales como la de la destrucción y transformación de la vida (la caza y el sacrificio), pero no masculinas, sino femeninas, y son las experiencias de la creación de la vida, las experiencias de la concepción, la gestación, el alumbramiento y la crianza (FAC § 21).

La mujer, como la fiesta neolítica del solsticio de invierno, es también el lugar donde convergen la fecundidad, los misterios del nacer y del renacer, del supremo poder sagrado (FAC § 50). La mujer es el umbral por el que se pasa de lo sobrenatural a lo natural y por el que se vuelve de lo natural a lo sobrenatural. Ese es uno de los sentidos que tienen numerosos ritos, como el de la «cultura femenina» entre los abelanes de Nueva Guinea²⁰, el de los sumerios y la acción civilizadora de la ‘naditu’ en el poema de Gilgamesh, el de los ritos egipcios en relación con la diosa Hathor, y quizá el sentido de otras prácticas rituales que aparecen en documentos como el papiro erótico de Turín²¹ o las cerámicas de la cultura Mochica en Perú, que se examinarán en otro momento.

[19] Cfr., Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.

[20] Forge, A., «Style and Meaning in Sepik Art», en Forge, A., ed., *Primitive Art and Society*. Londres, 1973, cit, por Geertz, *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994, nota 9 cap. 5.

[21] <http://en.wikipedia.org/wiki/Hathor>, http://en.wikipedia.org/wiki/Turin_Erotic_Papyrus, <http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/partytime/turin1.htm>. Junto a la interpretación de las Venus paleolíticas como objetos de pornografía, en el sentido moderno del término, otras interpretaciones sostienen que el erotismo comple-

Desde los comienzos de la cultura humana las mujeres han sido representadas en las figuras de las diosas, desde la de Hohle Fels, datada hacia el 33.000 adC, hasta la de Monruz, del 10.000 adC, y son una constante en la religión y el arte del paleolítico y el neolítico.

A lo largo de esos milenios, no sólo la mujer completa, sino también los genitales femeninos (junto con los masculinos), en representaciones realistas como las de las estatuillas de las diosas, o estilizadas en forma de triángulos, círculos y espirales como los del arte parietal y el arte mueble, suministran la primera iconografía del poder sagrado, del dios celeste de las y los chamanes, o de la diosa madre de hechiceros/as y místicos/as. Por otra parte, los genitales masculinos son objeto de especialísimo cuidado y destino en los ritos y sacrificios de caza y de guerra, desde el paleolítico hasta bien entrada la época histórica, y a partir de la generalización de la escritura se evita nombrarlos utilizando diversos eufemismos, como ocurre todavía en el siglo XXI²².

La mujer, cuyo poner genésico se representa en estatuillas y glifos, tiene un 'alma' que está en el cielo y desde allí rige y pauta la fertilidad. El embarazo humano está pautado desde el cielo, como se muestra en el calendario del marfil de la cueva de Geißenklösterle de 32.000 AP (cfr. nota 38). La hembra está en el cielo como 'ursa', como conjunto de cabritillas (pléiades), como 'virgo', como 'venus', como 'aquarius' (la diosa de los médicos), como 'sirio' (la perra de la diosa Isis) y con muchos otros nombres, independientemente del tiempo de la prehistoria en que se localiza en esos parajes celestes. Muy especialmente está como

tamente secularizado aparece por primera vez en los frescos de Pompeya, y la pornografía como tal solamente en la Inglaterra victoriana, después del erotismo burlesco y quizá sacrílego de los bajorrelieves románicos (cfr. Olmo García, A., y Varas Verano, B., *Románico erótico en Cantabria*. Palencia: ed. de los autores, 1988). <http://en.wikipedia.org/wiki/Pornography>

[22] Burkert, W., *Homo necans*. Cit. cap. 1.

«gea» (madre tierra) y como «luna», como el más perceptible de los astros junto con el sol²³.

El momento del alumbramiento y la crianza es, más que los anteriores, el momento de la creación del mundo propiamente humano, y es cuando verdaderamente se consolida la tópica cosmogónica primitiva constituida por cielo, tierra e infierno, que no puede quedar fijada solamente mediante el rito de la caza y el sacrificio.

Cuando se produce un alumbramiento entre los mamíferos, las madres limpian la placenta de las crías y la entierran o se la comen para evitar que el olor a la sangre atraiga a depredadores que devoren a los recién nacidos. En el caso de la hembra humana la separación de la placenta tiene el significado, ausente en los demás mamíferos, de instaurar la diferencia entre naturaleza y cultura.

En el caso de la mujer *sapiens*, la separación de la placenta es, desde el punto de vista filosófico, el establecimiento de la diferencia trascendental, la apertura del orden trascendental, si es que la diferencia es el primero de los trascendentales. Es la diferenciación entre lo sucio y lo limpio, entre el caos y el cosmos, lo que marca el comienzo de la creación en muchas cosmogonías, y lo que se puede considerar el comienzo de la cultura humana con el mismo derecho, o más, que la prohibición del incesto o el tabú del canibalismo. Como se ha dicho repetidas veces, no hay un rito que sea el primero, ni una palabra que sea la primera, ni un acto de autoconciencia humana que sea el primero. Los ritos, las palabras y los actos de conciencia forman parte de un sistema que se constituye todo a la vez, aunque, desde luego, no esté desarrollado todo desde el primer momento.

[23] Cfr. Nikos Chausidis, «Mythical Representations of «Mother Earth» in Pictorial Mediam», pp. 5-19, en G. Terence Meaden, *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages. Rethinking symbols and images, art and artefacts from history and prehistory*. Oxford: Archeopress, BAR International Series 2389, 2012.

La diferencia entre lo sucio y lo limpio es lo primero que se les sigue enseñando a los niños en todas las culturas: lo que es «caca» y lo que no. «Caca» quiere decir en español, malo, feo, basura, veneno, peligro, dañino y, en general, el conjunto de todas las cualidades negativas al margen de las cuales hay que mantenerse (FC § 60, FAC §§ 50-52).

Entre los pueblos cazadores recolectores, la placenta pertenece al mundo de los espíritus y se devuelve a él, es como el alma gemela del recién nacido y vuelve a su lugar de origen²⁴. Si no se cumplen los ritos, el resultado es la impureza, la debilidad, y por tanto la enfermedad para el recién nacido. Lo impuro es lo débil, lo carente de fuerza, lo enfermo, lo que está contagiado de debilidad y de falta de fuerza, y por eso son débiles quienes han estado con cadáveres, y especialmente las viudas²⁵.

[24] Lévy-Bruhl, *Le surnaturel... cit.*, cap. VIII, pp. 157 ss.

[25] Lucien Lévy-Bruhl (1931), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, chap. X, XX, « Croyances et pratiques relatives au placenta et au cordon ombilical », pp. 248-253

CAPÍTULO 5: CULTO Y DIVINIDADES PALEOLÍTICAS. LA FUERZA INTELIGENTE Y EL ZODIACO

1. LA FUERZA INTELIGENTE, PODERES SAGRADOS Y DIVINIDADES ASTRALES - § 14. *La fuerza inteligente. Titanes y cíclopes* - § 14.1. *Las representaciones zoomórficas de la divinidad* - § 14.2. *La comunión de vida entre el cielo y la tierra* - 2. LAS DIVINIDADES ZOOMÓRFICAS MASCULINAS - § 15. *Los dioses-animales del cielo. «Taurus», «Canis», «Ursa»* - 3. DIVINIDADES FEMENINAS. LA DIOSA MADRE Y LA LUNA - § 16. *La fuerza inteligente y las divinidades lunares.*

1. LA FUERZA INTELIGENTE, PODERES SAGRADOS Y DIVINIDADES ASTRALES

§ 14. LA FUERZA INTELIGENTE. TITANES Y CÍCLOPES

EN los estudios sobre las religiones a lo largo de la historia, y sobre todo en los dos últimos siglos, se ha descrito y denominado el sistema de creencias de los pueblos examinados, según la nomenclatura y los sistemas de clasificación de los investigadores que realizaban el trabajo, y así se ha caracterizado la religión de los pueblos más primitivos como animista, de los posteriores como politeístas y de los más recientes como monoteístas. Este era el procedimiento cuando se operaba desde los supuestos evolucionistas según los cuales el desarrollo de la humanidad, en todas sus manifestaciones culturales, iba desde lo más imperfecto a lo más perfecto. Los supuestos evolucionistas fueron sustituidos por otros y estos a su vez por otros, y según los parámetros desde los que se operaba en la academia, se calificaba un modo de entender la religión y las creencias como politeísta, alógico, fideísta, etc., aunque esas denominaciones resultaran anacrónicas y carentes de sentido en relación con lo estudiado.

La práctica académica de las primeras décadas del siglo XXI tiende a no prejuzgar el asunto analizado introduciendo términos que tienen ya una carga conceptual muy precisa y más determinada por el sistema de ideas del estudiante que del estudiado. Ese procedimiento, al interpretar fenómenos inéditos según categorías viejas e incluso abandonadas, al introducir vino nuevo en odres viejos, favorecería más el conocimiento de la mentalidad del estudiante que el de la del estudiado. Por eso en las primeras décadas del siglo XX se tiende a utilizar términos propios de las culturas estudiadas y del tiempo estudiado. De ese modo se generan nuevas categorías para la comprensión de los fenómenos, y hay ganancia de saber, y de un saber algo más depurado.

Eso es lo que ocurre con la expresión «la fuerza inteligente». Se le pueden asignar los significados de divinidad, poder sobrenatural, y algunos otros, se evitan las calificaciones teóricas de animismo, politeísmo, etc., y se puede examinar en los diferentes significados que el uso del término permite, antes de conceptualizarla según los procedimientos de comienzos del siglo XXI.

Por otra parte, se evita también el «presentismo» tan propio de los siglos XIX y XX, o sea, la inclinación a suponer que cada estudioso en su momento presente está en la culminación definitiva del saber sobre cualquier asunto, y no en un momento transitorio, que será integrado de diversos modos en los saberes que se desarrollen posteriormente.

La expresión «fuerza inteligente» designa las fuerzas cósmicas en cuanto poderes sagrados «personificados», es decir, dotados de una cierta inteligencia y una cierta voluntad, como el océano, la noche, el cielo, el sol, la luna, la memoria, lo prohibido (tabúes) etc. En la cultura griega a estas fuerzas se les recuerda bajo la denominación de «titanes», o bajo la denominación de «cíclopes». A las divinidades primeras se enfrentan los llamados propiamente dioses, y que constituyen el conjunto de las divinidades neolíticas. Este enfrentamiento entre los primeros poderes sagrados o primeras divinidades y los que se empiezan a llamar dioses se encuentra también en diversas mitologías, orientales y

nórdicas. A estos primeros dioses suceden, frecuentemente mediante luchas, otro tipo de dioses a los que entre los griegos se les denomina los «nuevos dioses», y en otras culturas la sucesión no es descrita como secuencia de «generaciones» o «épocas» como en el mundo griego, en el que designan a las divinidades calcolíticas¹.

Los cíclopes, por su parte, pueden ser el modo en que la memoria épica griega registra a los neandertales, a los que, al igual que otras culturas, también denominan «gigantes», o el modo en que designan animales gigantes como mamuts y otras especies, con los cuales pudieron tener relaciones frecuentes.

§ 14.1. *Las representaciones zoomórficas de la divinidad*

Tras estas aclaraciones metodológicas, y para completar el recorrido sobre los enfoques de la religión, hay que volver al punto de vista fenomenológico (el de lo que las cosas son para el que las vive), articulándolo con el punto de vista científico (el de lo que las cosas son para el que las observa y mide empíricamente desde fuera, o punto de vista de la exterioridad objetiva), con el histórico cultural (de la exteriorización de la subjetividad o de la exterioridad subjetiva) y con el de lo que las cosas son en sí mismas (punto de vista de la ontología o de la interioridad objetiva).

En el estudio de los diversos niveles y dimensiones de la religión, el ritual, el normativo, el cognoscitivo y el existencial, hay que examinarlo todo desde el punto de vista fenomenológico del *sapiens* paleolítico, y desde el punto de vista de la unidad del culto paleolítico.

Lo sagrado es poder y al mismo tiempo vida, poder sobre la vida y triunfo de la vida sobre la muerte. Mediante la creación y articulación de un sistema de ritos se comprende ese poder sagrado y vital y se acompasa la vida humana a él. Más adelante,

[1] Burket, Walter, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Harvard: Harvard University Press, 1995.

iniciado ya el periodo histórico, los neoplatónicos hablarán de la tríada de ser, vida e inteligencia.

En el paleolítico, en cambio, el principio radical queda diferenciado en poder, vida y comunidad. El poder está en el cielo y viene del cielo, o bien viene desde el fondo de la tierra, y en el cielo están también sus múltiples manifestaciones, que son los diferentes tipos de animales, en una sucesión temporal ordenada, el *Zoón kyklós*, el ciclo de los animales o el Zodíaco.

Si los primeros *sapiens* salen de África en el milenio 70 en uno o varios grupos pequeños, y en los milenios cuarenta y treinta la arqueoastronomía ya documenta mapas celestes en el arte parietal, entonces los sapiens construyen el Zodíaco entre el milenio 80 adC y el 4 adC, que es cuando aparecen Artemisa y otras diosas de los animales, y cuando se despliega el mapa celeste neolítico, que culmina con la gran síntesis astronómica de los babilonios, egipcios y griegos.

El poder y la vida son fuerza inteligente, tienen conocimiento, propósitos y pasiones. Su fiereza se manifiesta en el león, su fortaleza en los osos, su rapidez en los ciervos, su gracia en las cabritillas. Los chamanes son capaces de llegar hasta esas formas de la vida y del poder, hasta esos espíritus, en sus vuelos astrales. Desde el cielo pueden promover y azuzar los movimientos de esos animales en la tierra, para que los cazadores los encuentren y los tomen. Los chamanes son capaces también de encontrar los espíritus de los muertos perdidos, pueden reunirlos, apacentarlos y ponerlos a cubierto. La comunidad es el centro de expresión y manifestación del poder y de la vida.

No hay jerarquía ni orden entre las formas animales del poder sagrado. La fuerza inteligente no es un sistema. Es vida, la vida tiene una multitud de formas tan abigarradas, y las claves de organización de los contenidos mentales en el paleolítico son tan diferentes de las del neolítico, que de momento no resulta posible para una mente neolítica del siglo XXI reconocer orden ni jerarquía en aquellas representaciones del poder sagrado o de la

fuerza inteligente. Hay jerarquía y orden en la comunidad, y eso es suficiente.

La inteligencia, el conocimiento o la comprensión no se representan con claves antropomórficas, como ocurre en el neolítico. Hay representaciones de estatuillas femeninas desde el milenio 40 hasta la diosa madre de Çatal-Höyük sentada entre leones del milenio 8 adC.

La fuerza inteligente es el poder sagrado de la vida. En él se integran el hombre y la mujer, la caza y la reproducción, el cielo y la tierra, y el caos inicial queda transmutado en cosmos.

§ 14.2. *La comunión de vida entre el cielo y la tierra*

Los animales hijos del guardián celestial y hermanos del *sapiens* no se pueden cazar y comer siempre ni de cualquier modo. Cuando se pueden cazar y comer hay que hacerlo según ritos como los de la caza y culto del oso. La caza es normalmente sacrificio del animal cazado. Se despedaza de manera establecida. Se reparte de manera establecida y se distribuyen sus pedazos de manera establecida, de una manera que en algún sentido aún se conserva y se reconoce en la formas del sacrificio de las religiones del siglo XX y en las maneras de mesa del siglo XX².

La vida viene del cielo, donde vive el padre guardián de los animales, y los animales vienen del cielo y vuelven a él. Por eso el chamán los ve en el cielo. Hay una congruencia y una especie de sintonización de los ritmos biológicos y los cosmológicos que la sabiduría antigua elabora y asume muy familiarmente y que la ciencia moderna mira con sospecha y cautela.

El chamán percibe en los cielos los poderes vivificantes, las almas de los animales totémicos, de los animales de caza, y las fuerzas generadoras. Los percibe especialmente en las noches. El alma de los animales rima con procesos celestes y con procesos

[2] Cfr. «El sacrificio primordial», FC §§ 17-18; Burkert, W., *La creación de lo sagrado*, cit. cap. 1. Lévy-Strauss, C., «El origen de las maneras de mesa», en *Mitológicas*. México [etc.]: Siglo Veintiuno, 2008

biológicos terrestres, y enlaza el cuerpo del animal con los astros. También para el caso de los hombres, de cada hombre, una sintonía de su alma con ritmos celestes y con ritmos telúricos, da lugar a una versión 'espiritual' de su cuerpo y a una versión 'cósmica' de su alma, que queda así sumergida en la tierra y extendida en el cielo. Algunas formas de hinduismo y algunas formas del Tao históricos han elaborado minuciosamente estas conexiones heredadas de periodos paleolíticos y neolíticos.

El chamán conecta con esos poderes vivificantes y de parte con ellos³. Los viajes astrales del chamán son los modos en que éste prescinde de la localización de su cuerpo y se concentra en la sintonización de su alma y su extensión por el universo en conexión con el alma del animal o de otros hombres. Es así como propicia la caza y se comunica con las almas de los muertos, como espanta a la peste o convoca la lluvia⁴.

Para algunos pueblos cazadores-recolectores de ambientes tropicales, el medio en que habitan se presenta como un padre que comparte sus recursos con aquellos humanos que, metafóricamente, serían sus hijos. En cambio, para grupos como los cree, los inuit y los pueblos siberianos en general, la obtención de carne se presenta más como resultado de un intercambio que del hecho de compartir con el medio. En tales ocasiones son los propios animales quienes se ofrecen a los hombres para ser consumidos. La cacería no se representa como la simple matanza y consumo de animales; sino como un intercambio ritual, sacrificial, para alu-

[3] Cfr. Sollberger, Arne, «Investigación biológica de los ritmos», en Gadamer y Vogler, *Nueva antropología*. Tomo 1, Barcelona: Omega, 1975; Para estudios más recientes sobre cronobiología, cfr., Till Roenneberg, *Wie wir ticken. Die Bedeutung der Chronobiologie für unser Leben*. Köln: DuMont Buchverlag, 2010. Eliade, M., «Cuerdas y marionetas», en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984. Las tradiciones religiosas de la China y la India desarrollan ampliamente las conexiones entre el microcosmos y el macrocosmos y las representaciones de ellas en los mandalas.

[4] Eliade, M., *El chamanismo*, cit. pp. 117-126 cfr. <http://en.wikipedia.org/wiki/Trance> http://en.wikipedia.org/wiki/Astral_projection. Burkert, W., *La creación de lo sagrado*, cit., pp. 125 ss

dir al cual se recurre a toda una serie de metáforas, incluida la del parricidio⁵.

El chamán sabe que cada hombre y cada mujer tienen un alma a la que corresponde una configuración de ritmos, de ondas, de poder, de astros en el firmamento, un campo de fuerzas masculino o femenino, y que también a los animales corresponde una configuración astral⁶.

Por medio del chamán los *sapiens* aprenden también que pueden salir de su organismo y volver a él, con ocasión de actividades mágicas y terapéuticas, o bien con ocasión de importantes aniversarios de actividades y episodios grandiosos que se convierten en fiestas al recordarlas y conmemorarlas. Aprenden que hay una vida con los «espíritus» desde la que es posible ejercer cierto dominio sobre las fuerzas cotidianas, y aprenden que morir es un tipo especial de salida del organismo y de autonomización del «espíritu»⁷.

Esa sabiduría chamánica, que se da prácticamente en numerosas culturas primitivas, pasa a la fase histórica en la que es reelaborada en el *Libro de los muertos* egipcio, en el judaísmo, en el taoísmo, el budismo, en las religiones místicas, en el neoplatonismo, en el Islam, en la cábala, en las tesis de aura, y en pensadores y teósofos como Plotino, Proclo, Lull, Swedenborg y otros⁸.

[5] Eliade, M., *El chamanismo*, cit., cap. XIII; cfr., *Iniciaciones místicas*, cap. V., Madrid, Taurus, 1989, cfr., «Experiencias de la luz mística» y «Cuerdas y marionetas», en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984, caps. 1 y 4.

[6] Nurit Bird-David, «The Guiving Environement: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-hunters», en *Current Anthropology*, vol. XXXI, núm. 2, 1990, pp. 189-194. Cfr. Burkert, W., *Homo necans*, cit. cap. 1, 8 y 5,5.

[7] Roberte N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. Selección de textos y coordinación de la traducción de Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.(Serie Antropológica 18). ISBN 978-607-02-2136-1. Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, 2001

[8] Hay disponible una biblioteca muy completa on-line de la sociedad teosófica en <http://www.theosociety.org/pasadena/tup-onl.htm>. Para la relación entre proyección astral y cristianismo, cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Astral_projection

Dicho de otra manera, desde que hay religión hay mística, en muchas religiones y en muchas culturas, probablemente desde los comienzos del género humano, o antes. Pero el Dios al que se accede en la experiencia mística se diferencia al menos a partir del neolítico, como se ha indicado, del Dios que regula las esferas celestes y el cosmos y del que se habla en la ciencia teológica, aunque también haya continuidad entre ellos. En muchas religiones hay diferencia entre estos dos aspectos de la divinidad (entre estas dos personas, eones, avatares de Dios o como se les llame), aunque en las religiones paleolíticas la diferencia no está reflexivamente elaborada.

2. LAS DIVINIDADES ZOOMÓRFICAS MASCULINAS

§ 15. *LOS DIOSES-ANIMALES DEL CIELO. «TAURUS», «CANIS», «URSA»*

RESPECTO a la comunión de los hombres con la vida de los animales celestes, en cierto modo, por lo que se refiere al chamanismo primitivo, la arqueoastronomía reciente aporta nuevos datos. El marfil del hombre-león (que puede ser más bien una mujer-león), de la cueva de Hohlenstein-Stadel⁹, de 38.000 años adC, representa un chamán. Se encuentran figuras de ese tipo en el arte parietal francés, en concreto, en la cueva de Lascaux, hacia el 23.000 adC. La representación más típica del chamán es la de una figura mitad hombre (o mujer) mitad animal, y frecuentemente la mitad animal es un pájaro, para representar el vuelo astral¹⁰.

Por el momento no se sabe cuánto tiempo tardan los *sapiens* en aprender las costumbres del cielo y las cualidades de los astros en relación con la vida, pero, como se ha dicho, unos cuantos

[9] http://en.wikipedia.org/wiki/Lion_man_of_the_Hohlenstein_Stadel

[10] Eliade, M., *El chamanismo*, cit., cap. XIII.

individuos singulares, los chamanes, aprenden muy pronto a sintonizar esa biosfera celeste y a viajar entre ella y el suelo de la tierra, para conseguir una caza más abundante, la recuperación de las almas de los muertos ‘perdidas’, la fertilidad de las mujeres, las curaciones de enfermos y otros beneficios en favor de la vida¹¹. Los chamanes inicialmente parecen ser mujeres. Nunca ha dejado de haber mujeres entre ellos y las sigue habiendo en el siglo XX. Probablemente los chamanes son los primeros astrónomos y astrólogos¹².

A lo largo del siglo XX los arqueólogos han interpretado «Le panneau de l’homme blessé» de Lascaux, como una representación del viaje o vuelo de un chamán (hombre-pájaro) en la Vía Láctea entre Las Pléiades y Orión, y en esa misma línea pero con más precisión se interpreta también en el siglo XXI¹³. Las agrupaciones de puntos a la izquierda y a la derecha del hombre-pájaro corresponden al aspecto que presentaban las Pléiades y Orión respectivamente hace 17.300 años contemplados desde la posición de Lascaux.

Remontando el tiempo más hacia los orígenes, Michael Rappenglueck interpreta el pequeño disco de marfil encontrado en la cueva de Geißenklösterle, Alemania, como una representación de Orión (el Gran Cazador) combinado con un calendario del embarazo humano¹⁴. Quizá la Vía Láctea, la formación más perceptible en el cielo desde cualquier posición en cualquier hemisfe-

[11] Eliade, M., *El chamanismo*, cit., cap. 8, pp. 213-231.

[12] Cfr., Eliade, M., *El chamanismo*, cit., cap. II. Whitley, David S., *Cave Paintings and the Human Spirit: The Origin of Creativity and Belief*. Prometheus, 2009, p. 35

[13] Eliade, M., cit., pp. 383 ss. Rappenglueck, Michael, «The Milky Way: Its Concept, Function and Meaning in Ancient Cultures»: In: *Astronomy of Ancient Sciences* (Potyomkina, T.M. and Obridko, V.N., eds.), pp. 270-279. Moscow: Nauka, 2002.

[14] Rappenglueck, Michael, «The anthropoid in the sky: Does a 32,000 years old ivory plate show the constellation Orion combined with a pregnancy calendar?», *Uppsala Astronomical Observatory* 59 (2003): 51-55.

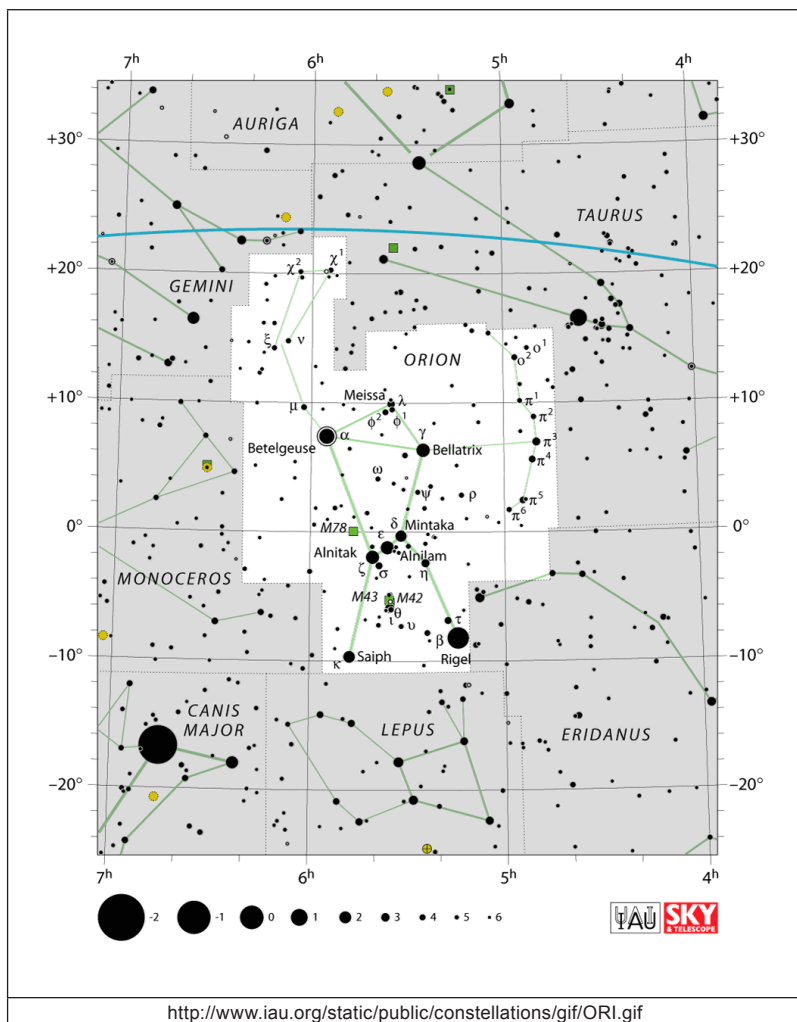
rio, es una de las primeras figuras tomada históricamente como punto de orientación por los *sapiens*¹⁵.

Un animal muy presente en las estrellas es el ciervo, que se toma como referencia para los calendarios de caza, para los rituales y mitos relacionados con ellos y para la determinación de los ciclos cosmogónicos de la vida¹⁶.

El ciervo, el león, el toro, el caballo, e incluso el agua y los peces, que son los poderes que vivifican y salvan, se corresponden con diferentes estaciones del año en el arte parietal de todo el hemisferio norte. Por eso están emparentados con el sol y con la luna, vienen del cielo, están de alguna manera en el cielo, y pueden encontrarse allí y ser adorados allí. Orión, el Gran Cazador, se percibe a simple vista desde el solsticio de invierno (21 de diciembre) hasta finales de la primavera.

[15] Rappenglueck, Michael, «The Milky Way: Its Concept, Function and Meaning in Ancient Cultures»: In: *Astronomy of Ancient Sciences* (Potyomkina, T.M. and Obridko, V.N., eds.), pp. 270-279. Moscow: Nauka, 2002.

[16] Rappenglueck, Michael, «Tracing the celestial deer - An ancient motif and its astronomical interpretation across cultures», *Archaeologica Baltica* 10: 62-65, 2008. Agradezco a Michael Rappenglueck el haberme facilitado directamente ejemplares de estos documentos.



su cabeza, hacia el norte, «Ursa minor» y bajo su pierna derecha, hacia el suroeste, «Scorpio»¹⁷.

Cuando los primeros chamanes miran al cielo y ven el sol, la luna y las estrellas, agrupan las estrellas en constelaciones, y las designan con los nombres de los animales más destacados en la vida del grupo. La denominación se produce en función de la simultaneidad entre los animales típicos de un periodo del año y las estrellas que tienen predominio en el firmamento en esas estaciones, y no en función de alguna analogía visual entre la disposición de esas estrellas y la figura de esos animales, que frecuentemente es muy forzada. Esa manera de designar los astros del firmamento, como elementos de un calendario de fertilidad, de caza y de pesca, que se inicia en el paleolítico, se continúa en el neolítico y en época histórica¹⁸.

Tales agrupaciones de estrellas son animales y son divinidades, están en el cielo, desde allí regulan los ciclos de la vida, y al hacerlo son el fundamento y la raíz de la supervivencia. La vida viene del cielo y está en todas partes. Es, durante todo el paleolítico, lo que los filósofos llaman una propiedad trascendental del ser.

Cuando en el primer milenio adC los babilonios, egipcios y griegos sistematizan los signos del zodiaco, lo hacen recogiendo las denominaciones y ritos que, provenientes del paleolítico, se suman a la astronomía neolítica. Son los babilonios los que pasan todo ese conocimiento a la astronomía griega. El término griego *Zodiako kyklós* o *Zoidiakos kyklós*, significa rueda o círculo de los animales, más exactamente, de los animalitos o de las figuritas de los animales, si *Zooidioakos* es un diminutivo de *Zoón*, y si entra en su formación el término *eidos* o *idion*.

[17] Jan Irvin, Jordan Maxwell, Andrew Rutajit, *Astrotheology and Shamanism*, Book Tree, 2006, <http://www.iau.org/public/themes/constellations/>, IAU, International Astronomical Union, cfr. <http://neave.com/planetarium/>

[18] <http://en.wikipedia.org/wiki/Astrology>. Cfr. <http://en.wikipedia.org/wiki/Astrology>, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_lunar_deities

El catálogo babilonio de estrellas (MUL.APIN)¹⁹ recoge las constelaciones más antiguas, y entre ellas las que señalan los cuatro puntos cardinales del año, *Taurus* («El buey del cielo») correspondiente al equinocio de primavera, *Leo* («El león»), correspondiente al solsticio de verano, *Scorpio* («El escorpión»), que marca el equinocio de otoño, y *Capricornio* («El pez-cabra»), que señala el solsticio de invierno. Junto a estas constelaciones hay otras de las que se encuentran representaciones también en el arte parietal, como Geminis, Cancer y varias más²⁰.

El hecho de que estas constelaciones mantengan sus nombres y sus figuras en culturas de diversos continentes, se explica si esos nombres y signos pertenecen a la cultura y a la lengua nostrática, vigente en los grupos y culturas humanas que se dispersan por Eurasia, América y África²¹.

La constelación llamada en las lenguas occidentales Osa Mayor (del latín «Ursa major»), recibe también ese mismo nombre en muy diferentes culturas europeas, asiáticas y americanas, como si hubieran sido conocidas ya con esos nombres por los primeros pobladores de América provenientes de Asia. Y es lo más probable ya que la Osa Mayor no tiene en modo alguno el aspecto de un oso²².

Los cultos del oso aparecen documentados en la cueva de Chauvet, de hace más de 30.000 años, en la de Alta (Noruega), y

[19] http://en.wikipedia.org/wiki/Babylonian_star_catalogues

[20] http://en.wikipedia.org/wiki/Babylonian_star_catalogues

[21] El nostrático se relaciona con la cultura Kebaran en Palestina (18.500–10.500 adC) y la cultura Halfan de Egipto (24.000–17.000 BCE). La cultura Kebara a su vez juegan un papel importante en el desarrollo de la cultura Natufian (10.500–8.500 BCE), y en el tránsito de los cazadores recolectores africanos a la agricultura Cfr., Hombert, Jean-Marie, ed., *Aux Origines des Langues et du language*. Paris: Fayard, 2005. Ehret, Christopher, *Hisotry and Testimony of Language*. Berkeley: University of California Press, 2011. http://en.wikipedia.org/wiki/Nostratic_languages

[22] Bradley E Schaefer, «The Origin of the Greek Constellations: Was the Great Bear constellation named before hunter nomads first reached the Americas more than 13,000 years ago?», *Scientific American*, November 2006

en las de La Colombiere, Les Combarelles, Trois Freres y Teyjat (Francia), hasta el comienzo del mesolítico hace 12.000 años²³.

La Osa Mayor y la Osa Menor son constelaciones que rodean el polo norte a lo largo del año y que marcan así el *axis mundi* o eje polar de la tierra. Como otros animales totémicos celestes, los osos del firmamento son hembras, en la cultura latina y en algunas otras, es decir, osas²⁴.

A partir del neolítico, cuando se transforman las condiciones de vida y la supervivencia se basa más en la agricultura que en la caza, en el mundo griego las fieras salvajes pasan a ser custodiadas por una diosa superior, antropomórfica, Artemisa.

Artemisa toma su nombre de la voz griega *arktos*, que significa oso. Del término griego ἀρκτικός (*arktikos*), «junto al Oso, ártico, nórdico», y éste del término ἀρκτος (*arktos*), que significa oso, toma su nombre el «ártico», la zona del planeta en la que tienen prominencia las dos constelaciones Osa Mayor y Osa Menor²⁵. De este vocablo griego deriva, además del nombre de la diosa Artemisa, el nombre del héroe Arturo. El griego Ἀρκτοῦρος (*Arktouros*) significa «Guardian del Oso», derivado de ἀρκτος (*arktos*), «oso» + οὐρος (*ouros*), «vigilante, guardián»²⁶. Como los chamanes, Artemisa y Arturo siempre han vivido entre los dos mundos, entre los animales sagrados y los poderes sobrenaturales por una parte, y los humanos por otra.

En el caso de Artemisa, la diosa griega es uno de los registros mitológicos del tránsito del paleolítico al neolítico, de la caza a la agricultura como medio de subsistencia, y de la transformación de la caza en actividad religiosa-deportiva (FAC §§ 23-25)²⁷. Como

[23] <http://www.arctolatry.org/>

[24] Cfr., Nikos Chausidis, «Mythologization of the Mountain (A Diachronic Survey of Examples from Macedonia and the wider Balkan region)» en *Interpretations* (2), 2008, pp. 261-303, cit.

[25] <http://en.wikipedia.org/wiki/Arctic>

[26] <http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur>. Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Arthurian_legend

[27] Burkert, W., *Homo necans*, cit. cap. 2.

se ha observado, en el arte parietal paleolítico no hay apenas escenas de caza, escenas en que los *sapiens* aparezcan acosando y dando muerte al animal, como sí ocurre, y con mucha frecuencia, desde los inicios de la agricultura en el mesolítico. En el arte parietal las escenas de caza no representan la acción de la caza, sino la relación simbólica del hombre con los animales cazados. A su vez, en el arte mesolítico y neolítico, las escenas de caza en las que sí se representa a un varón o a una mujer matando al animal, tienen también un valor simbólico en el que se expresa el dominio del hombre, y especialmente del rey, del héroe o de la diosa, sobre el animal. Heracles, Asurbanipal o el Faraón, al igual que Artemisa, no matan leones realmente con sus puños o sus flechas, y cuando se les representa así no se reproducen escenas reales, sino simbólicas²⁸.

Artemisa es una diosa lunar, hija de Zeus y Leto, una titánide, perteneciente a la familia de los dioses antiguos, quizá divinidades paleolíticas, y hermana gemela de Apolo. Apolo y Artemisa representan el nacimiento de la civilización urbana y el paso a un nuevo cosmos, el de la ciudad, desde el cual lo pre-urbano se percibe y se interpreta cada vez más como caos. Los dioses ya no tienen la forma del poder incontrolable y zoomorfo, sino la forma estable del poder que se controla a sí mismo, la forma de lo humano, del saber, del orden y de la belleza.

Hermana de Apolo y de lo apolíneo, la que era diosa madre del cielo porque el oso y los demás animales son del cielo y vuelven al cielo, se transforma en diosa madre de la tierra y de los animales, que asiste a la transformación de lo dionisiaco en apolíneo, de la selva en campos cultivados y de las aguas indómitas en lenguas de riego pacífico. «¡Grande es la Artemisa de los efesios!» (Hechos, 19, 28). Ahora los dioses son otros porque

[28] Martínez, Roberto y Mendoza, Larissa, «¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte rupestre paleolítico» en *Dimensión Antropológica*, Año 18, vol. 53, septiembre/diciembre, 2011, pp. 7-41. Cfr., Burkert, W., *Homo necans*, cit. caps. 3 y 4.

la inteligencia es otra. A través del culto, de los ritos y de la convivencia, la conciencia y el intelecto humanos conciben y conocen de otra manera. Pero antes de pasar a la etapa neolítica, hay que examinar más de cerca los rasgos de la conciencia y del intelecto paleolíticos, y las demás dimensiones de la religión, para ver cómo comparece ésta en el conocimiento, en el sentido de la norma y en el sentido de la existencia.

3. DIVINIDADES FEMENINAS. LA DIOSA MADRE Y LA LUNA

§ 16. *LA FUERZA INTELIGENTE. LAS REPRESENTACIONES FEMENINAS DE LA DIVINIDAD.*

La palabra «menarquía» (del griego μήν, μηνός, mes, y ἀρχή, principio, poder) designa el día en que tiene lugar la primera emisión por vía vaginal de sangre de origen menstrual.

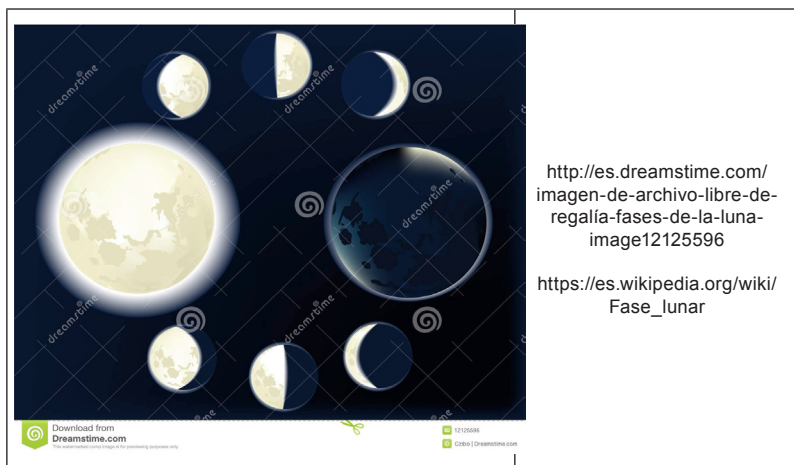
El mes en épocas arcaicas griegas se dividía en tres partes, y en fases más antiguas aún, en cuatro. Con la misma raíz de la palabra griega «mens» se construye la palabra griega «méne» y «menás, -ádos», que significa la «luna»²⁹. No es extraño encontrar culturas que utilizan la misma palabra para decir «mes», «menstruación» y «luna», y culturas en las que el mes se divide en dos, tres o cuatro partes, coincidiendo con las fases de la luna, que se suelen corresponder con lo que en la cultura occidental se denominan «semanas».

A veces estas «semanas» tienen nombres distintos porque son periodos cualitativamente distintos. Desde el punto de vista de la mujer el mes lunar se divide en dos partes (fase folicular y fase lútea del ciclo ovulatorio femenino), en tres (preovulación, ovulación y postovulación) o en cuatro (pre-periodo, periodo fértil,

[29] Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1991, p. 510.

periodo postovulatorio), y la mujer puede experimentar en su cuerpo la diferencia de esos periodos y comportarse en cada uno de ellos de modo distinto, asumiendo consciente y ritualmente esas diferencias o sin asumirlas³⁰.

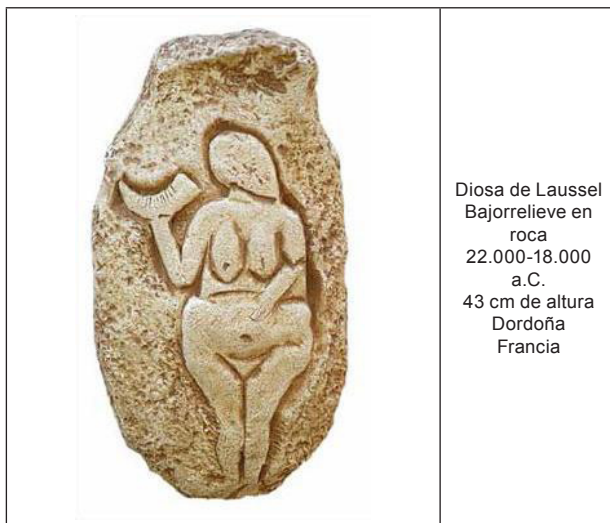
Esas variaciones que la mujer experimenta en su cuerpo, las puede contemplar toda la tribu dibujadas en el cielo, y por eso, mirando al cielo pueden saber lo que está pasando en la tierra, y, más en concreto, en las entrañas de la mujer.



La diosa de Laussel, bajorrelieve en roca de Dordoña (Francia), de una antigüedad de entre 22.000 y 18.000 años, sostiene en su mano derecha un cuerno de bisonte en forma de luna en fase de cuarto creciente, que tiene trece muescas, correspondientes a las trece noches de la fase creciente de la luna y a los trece meses del año lunar. Su mano izquierda está posada sobre el útero con los dedos abiertos. Forma con el brazo izquierdo un arco que se

[30] Cfr. Gray, Miranda, *Luna roja. Emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual*. Madrid: Gaia ediciones, 2010.

continúa en la cabeza, inclinada a su vez hacia la luna sostenida en la mano izquierda, «dibujando una curva que conecta la fase creciente de la luna con la fecundidad del útero humano [...] De esta manera se reconocen las pautas de relación que vinculan el orden celeste y el terrestre»³¹.



No demasiado lejos de Dordoña, en dirección a los Pirineos, en el lugar llamado Lespuge, se encuentra otra diosa esculpida que se relaciona también con la fecundidad y la luna.

[31] Baring, A., y Cashford J., *El mito de la diosa*. Madrid: Siruela, 2014, p. 25. Cfr.. <http://somnus-daf.blogspot.com.es/2011/09/la-menstruacion-el-origen-de-las.html>



Los pechos, las nalgas, el vientre y la vulva tienen forma de huevo, para expresar la fecundidad del embarazo. En la parte posterior de las piernas, entre los glúteos y las corvas, hay diez estrías, que pueden simbolizar las aguas del parto y también los diez meses lunares que dura el embarazo humano.

Otras estatuillas del mismo tipo y amplios periodos del paleolítico cumplen también las funciones de calendarios lunares y de embarazo. Las ranuras y estrías en número variado concuerdan con los meses del embarazo, periodos del ciclo menstrual, etc.



La mujer, además de representarse mediante dibujos y estatuas realistas, se representa también simbólicamente mediante animales que tiene carácter femenino, como indicó Leroi-Gourham³².

Cuando a comienzos del calcolítico empiezan a formarse y desarrollarse la gramaticalización y en general las formas del lenguaje predicativo, y aparecen las diferencias de tiempos verbales, de género, número, caso, etc., se utiliza la desinencia de género masculino y femenino (-o y -a en español), los animales de nueva designación se nombran con palabras de la misma raíz (por ejemplo, gato y gata), pero aquellos para los que se mantiene la designación paleolítica, anterior a la gramaticalización y al género, se designan con palabras de raíz distinta para el macho y para la hembra, como por ejemplo toro-vaca, caballo-yegua, y otros.

Análogamente en el arte mueble, las pinturas de animales se agrupan para significar hembras y machos. Así en Lascaux, que es como una inmensa catedral de más de dos kilómetros con inmensos frescos por todas partes, en la zona que haría las funciones de «retablo central», se acumulan en el centro las imágenes de animales hembra, y en sus alrededores, como guardándolas o prestándoles reverencia, los animales macho³³.

La vinculación entre la luna y la mujer iniciada en el paleolítico, se mantiene en las religiones posteriores con sus correspondientes iconografías, tanto babilónicas como greco-romanas o cristianas.

«Y una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza» (Apoc 12.1). Con estas expresiones y la correspondiente iconografía, el cristianismo asume la integridad del cosmos en sus devociones y cultos a la mujer, especialmente

[32] Leroi-Gourhan, A., *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid: Istmo, 1984, pp. 450 y ss.

[33] Cfr. Leroi-Gourhan, A., *op. cit.*, cfr. Baring A., y Cashford J., *op. cit.* pp. 36-37.

en algunas modalidades del culto a María como son el culto a la Inmaculada Concepción, la Virgen del Rocío, y otras.



Artemisa-Diana, diosa Selene, diosa griega Estatua de María de la caza y la Luna de la fertilidad y la Luna Múnich, Alemania

http://www.nazarethbooks.net/2012/10/texto-font-definitions-font-face-font_18.html

Las diosas paleolíticas no son una representación de la inteligencia, sino de la vida, son símbolos de la fecundidad, especialmente cuando son doncellas o gestantes. Entonces son representadas por las primeras fases de la luna. Cuando en el neolítico pasan a ser veneradas también en la forma de diosa madre, entonces la iconografía registra igualmente sus modificaciones.

Las mujeres paleolíticas son diosas de la fecundidad, y obviamente también diosas madres, en relación precisamente con calendarios astrales, y en dependencia de su 'alma' lunar. En sociedades de ese tipo, con escaso número de individuos por grupo y una expectativa de vida no superior a los 25 años, hacía falta que nacieran tres niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviviera, como se ha apuntado, y por eso, entre otras razones, la

mujer es objeto de adoración, de latrocinio, de rapto, de temor y de codicia, y los nombres que se le dan son nombre divinos, astrales, animales y vegetales³⁴.

Entre las 27 raíces globales de las lenguas humanas, provenientes del nostrático, y quizá del protolenguaje de los *sapiens* que salieron de África hace 70.000 años³⁵, permanecen varias utilizadas para designar divinidades y que hacen referencia a la mujer, a saber, la raíz *aja* (madre, pariente femenino de más edad), *kuna* (mujer), *mali'q* (chupar, amamantar), y *puti* (vulva, vagina)³⁶.

Estas raíces verbales, al igual que las palabras «luna» y «menstruación» en otras culturas, o las palabras «sangre», «fluir», «limpiar», se corresponden con elementos icónicos de la fecundidad y los genitales femeninos, que se refieren a divinidades o a procesos rituales, como se ha dicho (FC §§ 19-20).

En efecto, dichos signos fonéticos se asocian con pictogramas y logogramas que tienen la forma de círculos, semicírculos, triángulos invertidos y espirales, relacionados a su vez con jeroglíficos y signos alfabéticos como las letras O, U, B, P, A, V y otras que designan a la mujer, los pechos, la vulva, o bien se asocian con órganos sexuales masculinos relacionados con jeroglíficos y signos alfabéticos como la letra I y otras que designan al varón (FC §§ 19-20).

Estos elementos rituales, fonéticos, verbales e ideográficos, que expresan imaginativamente la fecundidad, en sus fases de concepción, gestación y alumbramiento, se toman como claves para las primeras elaboraciones teológicas de la divinidad y de la creación a mediados del primer milenio adC. En concreto, en

[34] Harding, Esther M., 'Woman's Mysteries: Ancient and Modern'. London: Rider, 1971, p. 24. http://en.wikipedia.org/wiki/Lunar_deity.

[35] La fecha de 70.000 años adC es la que se acepta en 2013. Para las raíces de Ruhlen, cfr., John D. Bengtson and Merritt Ruhlen, «Global Etymologies», en Ruhlen, Merritt, *On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

[36] Coupé, C., «L'impossible quête de la langue mère», en Jean-Mari Hombert, *Aux Origines des Langues et de Langage*. Paris: Fayard, 2005.

la elaboración teológica de Lao Tse, *Tao Te Ching*, las dos denominaciones del dios supremo son «El dios abismo» y «la hembra misteriosa»³⁷, como si se hubiera hecho una transposición a lenguaje metafísico del triángulo púbico y el conducto vaginal, omnipresentes en el arte paleolítico. Análogamente en las elaboraciones teológicas hindúes, la diosa madre Durga es el abismo de cuya potencia emerge la creación³⁸.

[37] Lao Tse, *Tao Te Ching*. Barcelona: Orbis, 1993, pp. 45 y 131.

[38] Panikkar, R., *La espiritualidad hindú*. Barcelona: Kairós, 2005.

CAPÍTULO 6: ORGANIZACIÓN SOCIAL Y ORDEN MORAL PA- LEOLÍTICO. NORMAS Y COMUNIDAD ECLESIAL

1. CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL PRIMERA – § 17. *Génesis paterno-maternal de la concepción del mundo y del sentido común* - § 18. *Inocencia y caída, culpa y destino* - § 19. *Muerte, vida y pacto* - § 20. *Poseción y propiedad de la vida. Diferencia entre vida e individuo* – 2. COMUNIDAD E INDIVIDUALIDAD ORIGINARIAS - § 21. *Articulación entre comunidad e individualidad* - § 22. *Sacramentos y organización del mundo y de la comunidad. El sistema social* – 3. LAS FUNCIONES SACERDOTALES. CHAMANISMO FEMENINO Y MASCULINO - § 23. *Las funciones chamánicas* – 4. LA CUEVA-ÚTERO Y LA COMUNIDAD ECLESIAL - § 24. *La cueva y el seno materno.*

1. CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL PRIMERA

§ 17. GÉNESIS PATERNO-MATERNAL DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO Y DEL SENTIDO COMÚN

LA hembra *sapiens* es y genera la diferencia entre caos y cosmos, por eso la hembra es y genera el arte, la cultura, el mundo. Y lo enseña así a las crías, hombres y mujeres. La caverna y la choza se limpian como la hembra *sapiens* limpia al recién nacido, y se ordenan como se ordena la vida del recién nacido al ritmo de su crecimiento (FAC§ 50).

Después de la concepción, la gestación el alumbramiento y los primeros cuidados, la siguiente tarea es la formación de la comunidad, la integración en ella de los nuevos ‘ciudadanos’ al ritmo de su crecimiento, y su preparación para las tareas requeridas por la supervivencia para las chicas y para los chicos.

Las danzas y cantos de los pigmeos *aka* de África central¹, analizados en otro momento (FAC§ 21), pueden ilustrar la construcción de la comunidad y el adiestramiento de los niños y los jóvenes. Son danzas de grupos de ambos sexos, de grupos de mujeres solamente, de solamente varones, de una sola pareja y de un individuo solo, bien varón o bien mujer.

Las danzas para la preparación de un campamento nuevo son colectivas, así como las de preparación para la caza, las de reuniones de varios campamentos y las de funerales. Los cantos que corresponden a esas danzas suelen estar acompañados por instrumentos de percusión y de cuerda específicos para cada circunstancia, y mediante ellos se transmiten los conocimientos esenciales sobre quiénes son, sobre lo que han hecho y lo que tienen que hacer para sobrevivir, es decir, sobre lo bueno y salvífico y sobre lo malo y destructor².

Los rituales comienzan con la salida a escena en primer lugar de las «grandes damas», las mujeres, a quienes está encomendada la vida de la tribu. Posteriormente, las mujeres dan entrada en escena a los varones, que lo hacen por orden jerárquico de importancia en la comunidad. Los motivos coreográficos están tomados de las actividades de caza, imitando unas veces los movimientos del cazador, y otras los del animal cazado.

En la organización y desarrollo del ritual, parece como si los *aka* reprodujeran el proceso de emergencia de la vida. Cuando han salido a escena las mujeres, hacen aparecer a los hombres. Después los hombres desarrollan sus actividades propias, consistentes en el apareamiento y en la caza. Posteriormente tienen lugar las danzas para la celebración concreta de que se trate, que en conjunto organizan la vida en el poblado, desde el principio hasta el fin, desde los nacimientos hasta los funerales.

[1] <http://www.youtube.com/watch?v=kZVlbrPaccY&feature=relmfu>

[2] El tema de la danza como origen de la cultura está desarrollado en *Filosofía de la cultura*, §§ 6 a 16, es decir, el capítulo 2 completo.

En el comienzo, las «grandes damas» danzan en círculo pero no lo cierran, y dejan un espacio vacío entre la primera y la última. Cuando entran los hombres, entonces el círculo se cierra, y queda como el de las niñas en los juegos de corro.

El círculo es a la vez símbolo del universo y de la comunidad, y los danzantes ejecutan diferentes actividades e interpretan diferentes cantos, relacionados con la historia de la formación del universo y de la comunidad. Dicho de otra manera, la danza de los *aka* dibuja y crea en clave kinética y performativa una especie de retablo, un fresco gigantesco o un mandala, y lo mismo ocurre con otras danzas paleolíticas³.

En el Vimbuza, danza de curación de la población Tumbuka del norte de Malawi⁴, las mujeres se mueven también en círculo, o se sitúan en determinados puntos de un círculo, formado por los hombres que cantan y tocan los tambores. Sólo un hombre puede danzar durante un tiempo, el chamán. Luego continúan las mujeres. En estas danzas, se hace entrar en juego el poder sagrado originario, que emerge desde el centro del mandala, o bien poderes derivados del primero que expulsan a los malos espíritus causantes de la enfermedad.

Estas danzas que construyen la comunidad constituyen la primera y más fundamental de todas las posibles obras de artes. No es posible concebir una obra de arte más total, más amplia y más fundamental, porque la creación de la comunidad, como creación del cosmos y de la realidad propiamente humana, es la que hace posible toda ulterior expresión y toda ulterior comprensión.

Este ritual que constituye la primera obra de arte es a la vez performativo y narrativo descriptivo. Se cuenta lo que hace la mujer y a la vez las niñas se hacen mujeres representándolo en sus danzas. Así es también como los niños se hacen jóvenes, como los

[3] Ragazzi, Gaudenzio, «La Danza nella Preistoria», en *Il Sacro in Vallecamonica fra Incisioni rupestri e Arte Romanica*. Ono San Pietro, Brescia, 2001.

[4] <http://www.youtube.com/watch?v=nnxuFtBOm4&feature=relmfu>

jóvenes contraen matrimonio, y así es como se convive, se gesta, se alumbra, se cría y se educa realmente⁵.

La cultura se construye a la vez que se relata el sentido de su construcción. Así, el sistema cultural queda completamente constituido tomando como referencia el eje corporal y el eje del mundo, y articulando una cosmología y una ontología, con una estética y una ética en un conjunto cimentado por la religión, como se indicó ya en otro momento (FC § 26). El sistema se puede representar reproduciendo nuevamente el esquema diseñado entonces.

onto/teología			cosmología		estética		ética	
0) totem/ nombre	1) sentido religioso	2) topos metafísico	3) topos geográfico	4) eje corporal	5) valor estético	6) valor afectivo	7) valor ético	8) valor técnico
a) Zeus	Dios	Ser	cielo	arriba	luz	sublime	santo	mágico
b) Polis	amigo/ enemigo	Devenir	tierra	dcha/ izda	bello/ feo	Agrado/ des- agrado	bueno/ malo	útil/ inútil
c) Hefesto	demonio	Nada	infierno	abajo	tinieblas	horrible	sacrí- lego	destruc- tor
x)	Categoría Orden epistémico						Institu- ción orden pragmá- tico	Herra- mienta orden poiético

El eje corporal hay que entenderlo no en sentido abstracto de «cuerpo humano en general», de línea vertical, sino en sentido de

[5] En realidad la diferencia entre rituales narrativos y performativos, que se atribuyen a las concepciones del ritual de Geertz y de Turner respectivamente, es más bien académicas y puede considerarse subsumida en la concepción de ritual de Rappaport, *Religion y ritual*, cit.

cuerpo vivo sexuado, masculino y femenino, en relación interactiva y especialmente generativa, productiva. De esa manera el eje corporal marca la dinámica descendente y ascendente del flujo de la vida y los espacios y los tiempos quedan cargados de sentido positivo y negativo, que es lo que la concepción del mundo y el sentido común requieren.

§ 18. *INOCENCIA Y CAÍDA, CULPA Y DESTINO*

El sentido de las cosas no viene dado por lo que significan para la inteligencia humana, sino por lo que significan para el grupo viviente, para la integridad de la vida. Viene dado por el tipo de relación que esas cosas establecen entre el grupo de los *sapiens* y la fuerza inteligente que desde más allá del cielo les dispensa vida. Comprender es proyectar según las posibilidades del viviente, como queda muy minuciosamente mostrado en los análisis de Heidegger⁶. Estudiar esto es entrar de lleno en la perspectiva fenomenológica, en el punto de vista de lo que las cosas son para el que las vive.

Pues bien, resulta que es la constitución misma de ese mundo la que de ninguna manera resulta inocente como se ha dicho antes. No resulta inocente desde el punto de vista histórico-empírico porque el hombre sobrevive gracias a que mata, y porque entiende que al matar comete un crimen-pecado. La autoconciencia del *sapiens* es conciencia de saber que no sabe, conciencia de no ser propietario de las vidas que toma y conciencia de ser usurpador de ellas.

Naturalmente, no se trata de una conciencia de culpa individual, como la que puede aparecer milenios después en Orestes o

[6] Cfr., Heidegger, M., *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974; Cfr., Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, y *Manual de Antropología filosófica*. La articulación entre lo biológico y lo lingüístico es una de las grandes preocupaciones de Burkert, W., *La creación de lo sagrado*, cit.

en Edipo, ni en David o en Salomón, o más tarde aún en Sócrates. Se trata de una conciencia colectiva de culpa que se expresa en las formas rituales al señalar a los hombres de otra tribu como los responsables de la muerte del animal. En cualquier caso, esa conciencia de culpa que se describe en el orden empírico histórico, tiene su correspondencia en el orden trascendental.

Kierkegaard, siguiendo a algunos padres de la Iglesia y siguiendo también a Hegel, establece la tesis de que si la inocencia es ignorancia el conocimiento es culpa⁷. Se trata de una tesis demasiado vacía y demasiado formal para ser comprensible a primera vista, a menos que se la dote de contenido empírico, como se ha hecho antes.

La conciencia moral del *sapiens* se despierta dolorosamente, al saber que lo que toma no le pertenece de entrada, que la vida no le pertenece de entrada, ni siquiera la suya, y que para sobrevivir pone en juego muchas instancias poderosas sin consentimiento de ellas. El conocimiento de lo que es propio y lícito y de lo que no, del alcance y límites de sus posibilidades, de su vinculación con el cosmos y con el grupo (el «conocimiento del bien y del mal», *Gen.*, 3, 5), es el conocimiento de que son «responsables» de sus acciones, la conciencia de que son «libres». Participar en un ritual como los de caza, iniciación, fecundación, alumbramiento, etc., es asumir los deberes que la nueva vida lleva consigo, y es inmediatamente formación de la conciencia moral, como señala Rappaport⁸.

Pero la formación de la conciencia moral no es solamente un hecho histórico-empírico por bien documentado que esté desde el punto de vista antropológico, psicológico y moral. Es también la formación de la autoconciencia humana como responsable, por una parte, como deudora, por otra, y como malhechora por otra.

[7] Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

[8] Rappaport, Roy A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.

La legitimidad de la religión, es también la legitimidad de la referencia a lo sagrado, y la de 'lo sagrado' como 'Dios' o como 'dioses' en cuanto relacionados de un modo u otro con la creación del mundo, del hombre y de las modalidades de la existencia humana. El modo más determinado de concebir 'lo sagrado', y de concebir su relación con la creación del mundo y del hombre, pertenece ya a la creencia y a la fe religiosa particulares, que aquí no se consideran.

La aceptación de la relación del hombre con Dios, la aceptación de la relación de Dios con la creación del hombre y del mundo, y la aceptación de las tareas propias de cada etapa o modalidad de la existencia, proporcionan de por sí las bases para la conciencia de deuda y de responsabilidad, pero no para la conciencia de culpa. En algunos enfoques de autores alemanes se juega con el hecho de 'culpa' y 'deuda' se dicen en alemán con la misma palabra (*Schuld*), pero no ocurre así en español ni en otras lenguas europeas, que permiten diferenciar bien entre deuda no culpable y deuda culpable o simplemente culpa. Ser criatura implica ser deudor, deber el ser a otro, pero no ser culpable.

Ser culpable es tomar algo del otro de modo ilegítimo. Desde el punto de vista teológico, el hombre, primitivo o actual, no tiene por qué sentirse culpable de tomar lo que Dios ha creado, si el hombre es hijo de Dios y el conjunto de lo creado ha sido dispuesto a su disposición para su uso y disfrute. El problema es que el hombre, primitivo o actual, no sabe que es hijo de Dios ni que Dios ha puesto lo creado a su disposición. Probablemente no sabe nada de su origen, o probablemente quien no sabe nada es el hombre, aunque la mujer sí barrunta algo. El hombre sabe que su poder no llega hasta el cielo y que puede quitar la vida pero no darla. La mujer sabe que el abismo sin fondo del que sale la vida está en ella, que hay algún tipo de continuidad entre ese abismo y ella, y que la vida surge a través de ella. En cualquier caso, tanto el varón como la mujer están bastante confusos al respecto, tanto en el paleolítico como en el siglo XXI, si se encuentran al margen

de las comunidades y creencias religiosas. Si están integrados en comunidades, saben lo que la fe de esas comunidades enseña.

La cuestión es que los primeros *sapiens* tienen que formar las primeras comunidades religiosas desde cero, como las comunidades políticas, jurídicas y económicas. Al hacerlo aceptan su relación con Dios, aceptan su deuda con Dios o lo sagrado, y además se reconocen culpables ante Dios o lo sagrado. Pero no culpables por haber sido creados o engendrados por él, sino culpables por episodios diferentes según las diferentes culturas. Desde un punto de vista teológico moral podría decirse que se saben culpables pero no saben de qué. Sienten que un golpe les ha dejado casi ciegos, tan magullados y malheridos, que no pueden recordar lo que había antes, que todo su conocimiento empieza en un punto ciego, a partir del cual tiene que ir construyendo un saber que siempre es impropio y figurado, es decir, metafórico, como señala Derrida⁹.

Ese antes de la caída, y el paso al después, es lo que tiene que reconstruir el *sapiens* al formar la comunidad religiosa. Cuando construyen la historia, entonces es cuando en la mayoría de la religiones aprenden que han cometido un parricidio, o muchos, o los crímenes que sean, y que por eso es por lo que resulta difícil la supervivencia. Hay culturas y religiones en que no está demasiado claro ese sentido de la culpa y del crimen, aunque sí de la caída, como algunas religiones asiáticas. Quizá formas primitivas de la religión dravídica y de otras religiones orientales, tal vez de origen femenino¹⁰, consideran la caída como la forma originaria de la creación, como aparece en Platón, en Plotino y en varias formas de neoplatonismo. En ellas no hay una autoconciencia de culpa como en las otras religiones, pero sí de dificultades y sufrimientos de la vida, y una fuerte conciencia del deber que apunta a retornar a la situación anterior a la caída.

[9] Derrida, «La metáfora blanca», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

[10] Cfr. Panikkar, R., *La espiritualidad hindú*, cit., Campbell, J., *Myths to live by*. New York: Bantan Books, 1973.

En las culturas proto-indoeuropeas, proto-afroasiáticas y en otras, la autoconciencia humana atribuye la responsabilidad de la caída al hombre, y a Dios solamente la cancelación de las condiciones de vida positivas propias de la constitución originaria¹¹. Esa certeza sobre las condiciones originaria es tan contumaz que los esfuerzos de numerosos intelectuales y filósofos no han conseguido eliminarla. «Solo tenemos una idea innata, y es falsa. Que hemos nacido para ser felices», repite Schopenhauer cansado de combatirla y muy familiarizado con los principios de las religiones orientales¹².

Dios es la fuente de todo sentido, y el hombre, no. Por eso la religión muestra de algún modo el camino para una nueva y buena relación del hombre con Dios. En algunas religiones, si no en todas, Dios mismo toma la iniciativa para restaurar esa relación y pone a disposición de los hombres una caza abundante o buenas cosechas. O bien, emitiendo efluvios de vida (es decir, gracia), señala las vías para el retorno al abismo sin fondo donde puede restaurarse la relación originaria completamente indecible, como ocurre en algunas formas de hinduismo y de neoplatonismo¹³.

La conciencia humana parece ser una conciencia religiosa en estos términos. Sabe que debe el ser y que debe la vida, que los tiene ahora y que dejará de tenerlos. En unos casos sabe que su vida y su ser tienen sentido y en otros que no lo tienen. Cuando lo tienen sabe que es un don, y cuando no lo tienen, a veces piensa que es 'por culpa propia' y a veces no tiene la menor idea de por qué es así. No obstante, la carencia de sentido se experimenta precisamente como una 'falta', al margen de quién sea el responsable, porque el sentido es una exigencia de la conciencia moral y pertenece a su estructura.

[11] Eliade, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II, Barcelona: Paidós, 2002; Frazer, J., *El Folklore en el Antiguo Testamento*. Madrid: FCE, 1993.

[12] Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II, capítulo 38; traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2004-2005.

[13] Cfr., Panikkar, R., *La espiritualidad hindú*, cit.

Esto son elaboraciones neolíticas y post-neolíticas que habrán de ser retomadas más adelante. En el paleolítico y en el neolítico, como en todas las épocas, lo que el hombre sabe es que él tiene responsabilidad sobre sus acciones, si no total, al menos parcial, que es protagonista de antagonismos y enemistades, y de reconciliaciones y pactos con los poderes sagrados. Se sabe culpable de provocar desgracias o de mantenerse en ellas, se sabe en el 'deber' de remediarlas o de restituir por ellas, y de retornar al origen.

En el paleolítico no está establecida la diferencia entre 'inclinación natural' y 'deber', entre lo que la teología tomista llama '*voluntas ut natura*' y '*voluntas ut ratio*'¹⁴, entre necesitar, ser, querer y desear, que probablemente no se establece en el lenguaje ordinario hasta el primer milenio adC, y reflexivamente hasta la elaboración de la culpabilidad jurídica en el derecho romano y la culpabilidad moral en la teología medieval. Antes del primer milenio, naturaleza y deber están fusionadas en la noción de 'destino', de lo cual el griego arcaico parece sentirse responsable aunque no lo pueda evitar¹⁵.

Hay un deber originario que actualiza la conciencia normativa primera: lo bueno es cuidar la frágil relación positiva con los poderes sagrados, los dioses o los espíritus. Los ritos con los que el *sapiens* cuida esa relación con los poderes sagrados generan un sistema de hábitos que llega a tener la consistencia y firmeza de los instintos animales. Ese sistema de comportamientos se manifiesta en la conciencia a la vez como una necesidad natural, porque los sapiens no saben comportarse de otra forma, y como un sistema de deberes, puesto que los tabúes pueden violarse sin conciencia de ellos pero asumiendo la culpa, como es el caso de Edipo. En ese caso, la culpa no presupone la intención. Desde este punto de vista, tiene razón Sócrates cuando sostiene que el

[14] Tomas de Aquino, *Summa Theologica*. I, q. 83 a 4, Madrid: BAC, 1965

[15] Esta perspectiva sobre culpa y responsabilidad jurídica y teológica, está tratada en, Chozá, J., *Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. La obra más clásica sobre este tema es Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 2003.

pecado tiene como fundamento la ignorancia y no la acción de la voluntad libre. Sócrates todavía tiene muy cerca la época arcaica, anterior a la creación del derecho abstracto, que para la teología cristiana medieval resulta ya muy lejana¹⁶.

Lo que el *sapiens* asume como una necesidad natural y un deber moral, bajo la amenaza de grandes males y por tanto bajo el peso de grandes temores, es el modo concreto de realizar los procesos y los actos de nacer, crecer, reproducirse y morir. Es decir, engendrar, gestar, alumbrar, amantar, criar, cocinar, cazar, celebrar los matrimonios, expresando la vigencia del sistema cultural, el carácter benéfico y maléfico de todos sus elementos. En los *sapiens* la naturaleza se convierte en deber religioso mediante la cultura, y al convertirse en deber religioso, se convierte en deber político, jurídico, económico, es decir en deber que tiene vigencia sobre los saberes de las esferas performativas de la cultura (no sobre las descriptivas: técnica, arte, ciencia y sabiduría), o sencillamente se convierte en política, derecho y economía, y desde un punto de vista cognoscitivo descriptivo se convierten en técnica, arte, ciencia y sabiduría. Se generan así las ocho esferas de la cultura que hacen eclosión en el neolítico (FC§§ 40-42 y FAC §§ 43-53).

En el origen no todo es temor y temblor, deber y tabú, también hay belleza, juego, ocio, descanso, deporte, pero la estructura del ordenamiento sociocultural es de orden metafísico y moral a la vez, como Geertz señala repetidas veces, y como corroboran con no menos insistencia Rappaport, Burkert y otros¹⁷.

§ 19. MUERTE, VIDA Y PACTO

La culpa o la falta se limpia y se remedia con el rito sacrificial, que la transforma generalmente en reconciliación, la cual suele tener

[16] Cfr., Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. I-II, q. 21, 1c.

[17] Geertz, C., *La religión como sistema cultural*, cit. Rappaport, *Religion y ritual*. cit. Burkert, W., *La creación de lo sagrado*, cit.,

la forma de una alianza duradera o permanente. El pacto sella el «sentido de la vida» en general y la realización del sí mismo en concreto. En el paleolítico no hay diferencia entre el sentido de la vida «en este mundo» y «en el otro mundo», porque la cartografía y la cronología del más allá apenas está elaborada. Pero tampoco la hay en el neolítico, a pesar de que la escatología conoce desarrollos amplios. Lo que Yahweh promete a Abraham es que su descendencia será numerosa «como las estrellas del cielo y las arenas del mar», es lo que promete también a Agar, la madre de Ismael, para sus descendientes¹⁸, y lo que la diosa promete a Aquiles es la gloria¹⁹.

La diferenciación entre el sentido de la vida ‘en este mundo’ y ‘en el otro’ empieza a fraguarse en el periodo histórico, y aparece claro en San Agustín. «Tienes un alma inmortal, sí, pero, ¿te basta con eso?»²⁰.

A medida que se desarrolla la escatología, la vida ‘en el otro mundo’ se despliega de diversos modos más o menos relacionados con la vida ‘en este mundo’, y entonces la muerte va alterando su significado.

En el paleolítico la distancia entre ‘la otra vida’ y ‘esta vida’ es mínima, como la diferencia entre lo ‘sobrenatural’ y lo ‘natural’. El *sapiens* es el único que mata, los dioses son los únicos que dan la vida, y el pacto o la alianza religiosa tácita consiste en que los dioses dan vida siempre a través de la caza y la reproducción, y los *sapiens* reconocen esa dádiva sacrificando animales (a veces también seres humanos). Para los dioses se reserva la calavera del animal cazado-sacrificado, y a veces las entrañas, para los antepasados la sangre, y para los miembros de la tribu la carne.

[18] Lauth, R., *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*. Barcelona: Prohom Edicions, 2004, pp. 15-39.

[19] Cfr. Gomá, J., *Aquiles en el gineceo*. Valencia: Pre-Textos, 2007.

[20] San Agustín, *Enarraciones en los Salmos*, 38, 19. En *Obras completas*. Vol. XXII, BAC, Madrid, 1956.

La muerte propia no aparece especialmente relacionada con la culpa en el paleolítico. El ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir es tan natural, o bien, es tan inconcebible que las cosas fueran de otra manera, que la certeza ‘metafísica’ de la consistencia de la realidad apenas deja resquicio para otras posibilidades.

Se es culpable de la muerte de los animales cazados, de haberle hecho daño a los poderes sagrados, de haberle robado algo a Dios, pero el hombre muere por el dinamismo de los ciclos de la naturaleza y no por un castigo de sus culpas. La vida del hombre también tiene primavera, verano, otoño e invierno.

Por otra parte, como ya se ha señalado (FC §§ 34-35), la vida es un flujo susceptible de usos alternativos, y un flujo cuya realidad se manifiesta en el flujo de la sangre. La sangre del animal sacrificado vivifica a los espíritus de los antepasados, que a su vez se reencarnan en los cuerpos que se forman en los vientres de las embarazadas, y emergen a una nueva vida. Se les pone a los nacidos los nombres de los antepasados, y eso es un signo que causa lo que significa: los nuevos nacidos viven con la vida de sus ancestros.

No hay, en estos planteamientos en que la vida y la muerte están tan próximas y su intercambio es tan familiar, espacio para un afán de inmortalidad como lo hay en el neolítico, cuando se ha formado el concepto de eternidad y el de infinitud, y tiene vigencia la concepción de una muerte eterna (FC §§ 58-59).

La muerte apenas interfiere o estorba el cumplimiento del sentido de la vida en el paleolítico ni en el neolítico. No lo estorba ni lo impide a los hombres, que pueden seguir su proceso de purificación en el infierno, en el purgatorio o en sucesivas reencarnaciones, hasta su realización o salvación final. Acaso lo impide a las mujeres que no han contribuido a la propagación de la vida, y por eso antes de la muerte tienen que ‘llorar su virginidad’ o lamentar de alguna manera su falta de fruto. Pero también en algunos casos esa falta puede remediarse ‘en las siguientes vidas’.

Tener una descendencia numerosa ‘como las estrellas del cielo’ o ‘como las arenas del mar’, es la concepción neolítica de

una 'vida eterna', que se corresponde con el objetivo neolítico de 'ser inmortal', con el de 'ser uno mismo en unión amorosa con Dios', a que aspira la mística de todos los tiempos, o con el de 'el reino de los fines en la armonía de todos con todos' que es el objetivo de las culturas ilustradas de los tiempos históricos. En todos los casos, la muerte no es un impedimento especial para alcanzar dicho sentido y para que la vida esté cumplida plenamente.

La muerte y la vida se articulan mediante un pacto que tiene como resultado una 'vida permanente', una 'vida eterna' o una 'salvación eterna', que se hace especialmente necesaria a partir del calcolítico, cuando la muerte empieza a verse en las nuevas culturas como una destrucción eterna.

§ 20. POSESIÓN Y PROPIEDAD DE LA VIDA. DIFERENCIA ENTRE VIDA E INDIVIDUO

EL pacto de transmisión continua de la vida, propio del paleolítico, se transforma en una promesa de vida eterna o de salvación eterna en las nuevas culturas del neolítico y el calcolítico. En ambos casos la vida es algo poseído por el viviente, en ambos casos hay *Poseción y propiedad de la vida* (FC § 34) por parte del *sapiens*. Pero el *sapiens* en la antigüedad se concibe a sí mismo como hombre, en el medievo como persona, en la modernidad como sujeto y en el siglo XXI como existente, y esas diferencias afectan al modo de concebirse como poseedor o portador de vida.

La posesión y la propiedad de la vida en perspectiva histórico-empírica se ha examinado en clave antropológica y económica en relación con algunos estudios de Attali y otros antropólogos (FC § 34), y en perspectiva filosófico-trascendental se ha mencionado de pasada en relación con los análisis de Heidegger en *Ser y Tiempo*.

Cuando en el neolítico se descubre la eternidad, la infinitud y la muerte eterna, emerge el afán de salvación y las religiones de salvación (religiones místicas), que describen para el

hombre, para el alma o para el sujeto una vida eterna, una salvación eterna y una felicidad eterna. La teología entonces desarrolla la reflexión sobre la inmortalidad del hombre e inmortalidad del alma mediante el examen de la diferencia entre hombre y vida, entre alma y vida, o entre sujeto y vida.

A lo largo del siglo XX, con el viraje desde la concepción del hombre como sujeto a la concepción del hombre como existente, numerosas reflexiones teológicas sobre la inmortalidad ceden su lugar a las reflexiones sobre la resurrección.

Entonces es cuando se retoma y se profundiza de nuevo en el problema planteado ya por Platón y Plotino de cómo es posible la diferenciación entre sujeto y vida, si no es mediante la diferenciación entre sujeto, vida y ser, cada uno con cierta autonomía difícil de calificar²¹. En cualquier caso esos estudios caen por completo fuera de la religión paleolítica.

2. COMUNIDAD E INDIVIDUALIDAD ORIGINARIAS

§ 21. ARTICULACIÓN ENTRE COMUNIDAD E INDIVIDUALIDAD

EN el paleolítico la vida es discontinua pero permanente, es la intermitencia de un flujo susceptible de usos alternativos, como se ha dicho (FC § 35), y no tiene como epicentro o eje la subjetividad.

La individualidad y la comunidad son igualmente originarias, y la comunión con los antepasados no es menos intensa que la comunión con los actuales miembros de la tribu. El enraizamiento biológico de la cultura y de la religión determina que los tipos y los arquetipos se manifiesten en función de las marcas que la comunidad pone al individuo para signarlo como hombre

[21] Cfr. Plotino, *Eneada* IV, 2, Buenos Aires: Aguilar, 1966. Cfr., Platón, *Timeo*, 34 c-35 a. Madrid: Gredos, 2002.

o como mujer, como niño, joven, adulto o anciano, (FC § 36). Esas marcas, como todos los signos, son convencionales, y difieren de unas culturas a otras según las características del medio, de la orografía, la flora, la fauna y el clima.

Los arquetipos se activan culturalmente y las religiones también, y ese es uno de los motivos por los que éstas difieren tanto entre sí aun dentro del mismo periodo, como indicaba Lévy-Bruhl, manteniendo las características de su fase prehistórica e histórica (FC § 37).

La activación de los arquetipos, de madre, de guerrero, de viajero, de explorador, etc., tiene lugar en función de los demás individuos del grupo, por lo cual la individualidad no puede constituirse al margen de la relación (cosa que sí resulta factible en la concepción moderna del sujeto, que se puede constituir como tal por referencia a objetos).

Esto resulta evidente en las relaciones familiares, pues en efecto, no se es madre sino por referencia al hijo, ni hijo sino por referencia al padre y la madre, ni se es esposa sino por referencia al marido ni marido sino por referencia a la esposa. Pero también en cuanto a las relaciones sociales la mediación comunitaria de la identidad personal resulta patente. Nadie es chamán o comadrona solamente para sí mismo. En cierto modo se puede ser explorador y cazador solamente para uno mismo, pero no se puede ser nodriza ni sepulturero para uno mismo.

Es la comunidad la que pone las marcas, determina y reconoce la identidad de los individuos, los cuales mediante la comunidad se reconocen a sí mismos como singulares que forman parte del todo. En ese sentido la sorpresa de una mentalidad muy moderna como la de Lévy-Bruhl frente a la solidaridad del alma primitiva y frente a la difusa identidad de los primitivos, también tiene como contrapartida la sorpresa de una mentalidad muy post-neolítica ante la representación del hombre mediante un solo individuo masculino que se representa a sí mismo en su propia conciencia. Es la comunidad la que otorga a cada individuo no solo su identidad sino también su verdadera realidad, y

eso es lo que en el siglo XX han puesto de manifiesto el desarrollo de la biología, de la psicología social a partir de los trabajos de George Herbert Mead, las críticas de Wittgenstein al lenguaje privado y la concepción heideggeriana del existente como ser-con.

Esa dependencia recíproca de los individuos y esa unidad casi sustancial de la comunidad, es lo que Durkheim concibe como divinidad y como esencia de la religión²². Desde luego la unidad de la comunidad, en su génesis, su mantenimiento y su destino, tiene carácter sagrado, como lo tiene la familia, y así se cree también en el judaísmo, el cristianismo y el islam. Es en algunas formas de religiones asiáticas donde el carácter sacral de la comunidad parece menos acentuado.

Con el neolítico, y sobre todo con el calcolítico, se puede constituir la subjetividad por referencia solo a objetos, como se ha apuntado antes, porque el lenguaje mismo se puede experimentar, en tanto que *escritura*, como objetividad y 'comunidad' suficiente. En ese caso se puede incurrir en las patologías culturales y religiosas de la intencionalidad, como el narcisismo, el fanatismo y el celibato, de las que ya se ha hablado (FC § 66).

En realidad, se trata de patologías religiosas y no solamente culturales, que pueden llevar a una consideración narcisista y solipsista de la religión. Estas malformaciones religiosas pueden implicar también formas extremas del celibato, formas violentas y agresivas de la fe, o formas excesivamente elitistas, ajenas a la comunidad y a las místicas ortodoxas. En cualquier caso, se trata de malformaciones que se manifiestan en el periodo neolítico e histórico, aunque en algunos casos se trate de patologías provenientes de las religiones paleolíticas.

[22] Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993. Choa, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002. Matt J. Rossano, *The evolution of conscious Experience: Rituals, altered states and the origins of Religion*. Nova Science Publishers, 2007.

§ 22. *SACRAMENTOS Y ORGANIZACIÓN DEL MUNDO Y DE LA COMUNIDAD. EL SISTEMA SOCIAL*

UNA vez examinada la dimensión poiética constructiva de la religión a través del rito, su dimensión normativa a través del pacto y la ley, su dimensión cognoscitiva a través del relato, y su dimensión identitaria existencial, se puede examinar el modo en que ella fundamenta la totalidad del sistema social, los factores determinantes de las identidades personales y sus momentos institucionales.

Estas funciones de la religión ya se han estudiado antes al examinar la constitución del sistema social (FC §§ 30-31) y el carácter performativo de los ritos y lenguajes paleolíticos (FAC §§ 21-32), pero sin insistir en su carácter religioso.

La estructura sacramental-religiosa del ordenamiento socio-cultural obliga a referir el fundamento de la propia vida y del propio poder a instancias extra y supra-individuales, con lo cual el sentido de la vida individual, y sobre todo comunitaria, triunfa sobre la muerte, a la que engloba en su dinámica como otro tipo de tránsito por importante que sea.

Esta referencia a un fundamento extra y supraindividual del vivir, del ser y del poder, se mantiene como sagrado hasta el siglo XIX y quizá el XX, y es a lo largo del siglo XX cuando se generaliza la conciencia de falta de fundamento, o conciencia de la «muerte de Dios», como había denominado el fenómeno Hegel y lo había popularizado Nietzsche después.

La estructura sacramental-religiosa del ordenamiento socio-cultural se ha representado ya en un cuadro de tres columnas, correspondientes a la sociedad totémica, a la feudal cristiana y a la estatal moderna (FC § 31), que se reproduce ahora.

Tipo de poder	MANA	DIOS	ESTADO
Determinación de la identidad	Sociedad totémica	Sociedad feudal (cristiana medieval)	Sociedad moderna
1) Identidad personal (nombre)	Rito de nacimiento	Bautismo	Registro Civil
2) Identidad grupal	Totem de Clanes	Linaje	Apellidos
3) Indumentaria identificadora	Tatuajes y amuletos De caza, curación, etc.	Emblemas, escudos Uniforme militar, monacal, gremial	Moda según clase social
4) Herramientas profesionales legitimadas	Hacha de caza, amuletos de curación, etc.	Armas, rosarios, gubias, etc.	Firma, sello de la empresa
5) Capacitación para nuevos poderes	Ritos de paso	Sacramentos, Estados religiosos y civiles	Títulos profesionales
6) Protección del sistema identitario	Sistema de tabúes	Normas morales Pecados	Código penal Delitos
7) Ámbito de vigencia del poder	Poblado Tribu	Ámbitos de Vasallaje y servidumbre	Nación, Ciudadanía, Fueros particulares
8) Formas de intensificación y anulación de poder e identidad	Fetiches, Amuletos, Ungüentos, Maldiciones, vudú, mal de ojo, etc,	Consagraciones, Honores, títulos Pecador público, Excomunión	Premios, Homenajes, Distinciones civiles Condenas judiciales
9) Depósitos del poder (Garantías de identidades)	Montaña Sagrada Animal sagrado	Arca de la alianza Templo	Parlamento, Banco, Jefatura del Estado
10) Simbolización de permanencia de poder e identidades	Tumbas, Repetición de nombres antepasados	Cementerios, Repetición de nombres de héroes y santos	Plazas, Museos, nombres de edificios y vías públicas
11) Símbolo simple sustancial del poder	Imagen del Tótem	Estandarte y Cruz	Bandera, himno nacional

Cuando a comienzos del siglo XX las sociedades occidentales dejan de ser confesionales y dejan de ser religiosas, es cuando Durkheim apunta a que la sociedad misma es la sustancia de lo sagrado, como ya se ha dicho. Entonces, las religiones institucionales están demasiado asimiladas al orden y a las funciones administrativas, según sistemas organizativos históricamente sobrepasados, y pierden credibilidad como mediadoras hacia lo trascendente.

Las masas de los fieles se sienten desvinculadas de sus cuadros institucionales, y la secularización y el ateísmo aparecen como fenómenos universales, mientras la demanda y la oferta de religión transcurre por cauces no institucionales. Entonces es cuando se descubre el paganismo, cuando las religiones institucionalizadas bucean en sus orígenes en busca de inspiración, y cuando los individuos de las sociedades democráticas personalizan su concepción de Dios y de la religión según el estadio indicado en el cuadro del § 7 a comienzos de este capítulo.

3. LAS FUNCIONES SACERDOTALES. CHAMANISMO FEMENINO Y MASCULINO

§ 23. *LAS FUNCIONES CHAMÁNICAS*

El chamanismo es una de las formas, quizá la forma más primitiva, de la institución del «jefe religioso», del «sacerdote». Por eso es la «personificación» de la religión y puede entenderse directamente como una religión sin más, y también como un factor presente en todas y que se encuentra en religiones muy diversas o que da lugar a religiones diversas. Por eso la transferencia de parte de sus funciones a otros individuos o la distribución de las funciones chamánicas entre varios chamanes puede verse como la institucionalización de las religiones.

El chamanismo consiste en un conjunto de actividades sagradas que pueden desempeñar muchos individuos del grupo, pero que con frecuencia desarrolla uno de ellos con más asiduidad, de manera que llega a especializarse y ser más ducho que el resto en la realización de las tareas que el corresponden.

Las actividades y funciones del chaman se pueden agrupar en tres géneros:

1.- Relaciones con los poderes sagrados para la buena marcha de la naturaleza. Caza, animales, fuerzas cósmicas, poderes vegetales, lluvias, cosechas.

2.- Relaciones con los poderes sagrados para la buena marcha de la sociedad. Gestión del desarrollo de la vida de los animales y los hombres. Nacimientos, conocimiento de los nombres de los que nacen, diagnóstico y tratamiento de enfermedades, resolución de conflictos personales y grupales, es decir, «políticos».

3.- Relaciones con el más allá y viajes astrales, para gestionar los problemas de la naturaleza y de la sociedad, y los problemas de extravío y otro tipo que pueden plantearse a las almas de los difuntos (psicopompa).

Además de las tareas que tienen por objeto el cuidado del grupo, el chamanismo es también una forma de desplegar una relación íntima con la divinidad. La celebración de los ritos no es de suyo contemplación, y el relato de eventos sacros y la reflexión sobre ellos tampoco. Junto a eso cabe una relación más contemplativa existencial con los poderes sagrados, una contemplación que puede ser visión, e incluso éxtasis.

Cuando se trata de una relación que da lugar al éxtasis, el acontecimiento puede adoptar formas diversas. Además del viaje astral en misión «sacerdotal» propiamente dicha, el éxtasis puede ser también de anulación de la conciencia y ensimismamiento en el ser sagrado, y puede ser de tipo erótico-místico, como es típico de algunas formas de la mística islámica y la española.

El chamanismo es una de las formas originarias de religión, que se extiende por toda la geografía del planeta y por todo el periodo de existencia de la especie humana desde el más remoto

paleolítico hasta el siglo XXI, pues hay formas contemporáneas de chamanismo y de neochamanismo²³.

El chamanismo recoge «institucionalmente» el núcleo de las actividades que dan lugar a las esferas de la religión, la política, el derecho y la economía. En efecto, el chamanismo despliega los ritos específicamente religiosos que regulan la relación con la naturaleza y con el poder sagrado indiferenciado (*mana*), los ritos relacionados con la constitución y legitimación del poder político-tribal, los relacionados con la generación y el orden familiar, y los relacionados con la caza y los medios de supervivencia²⁴.

Por otra parte, el chamanismo reúne también, aunque en una primera fase y escasamente diferencias, las cuatro dimensiones de la religión que en sucesivas etapas históricas irán apareciendo como diferenciadas, como dominantes o incluso como exclusivas, a saber, el culto sacrificial, la ley o norma moral y jurídica, la fe y la dogmática correspondiente, y la plegaria interior personalizada.

El chamanismo en todas sus manifestaciones es normalmente una religión del culto, del culto sacrificial, en el sentido de que consiste en y consta de ritos, generalmente con la forma de danzas y cantos. Es decir, el chamanismo es un conjunto de actividades que se ejecutan con el cuerpo, aunque en la forma de ejecución de los ritos se deje ver ya una normativa o ley para la regulación de numerosas actividades, una confianza o fe o participación en los poderes sagrados, y unas formas más o menos personalizadas de plegaria y de relación verbal con los poderes sagrados.

[23] Cfr., Aldhouse-Green, Miranda & Stephen, *The Quest for the Shaman*. New York: Thames & Hudson, 2005.

[24] Para esta visión de conjunto del chamanismo sigo los textos de Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1954; Meliá, B., «La experiencia religiosa guaraní», en Marzal, M.M., *El rostro indio de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991. Para la relación entre religión y cultura paleolíticas, cfr., Choza J., *Filosofía de la cultura*. Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2014.

Aunque el chamanismo es una religión típicamente paleolítica, es también asumido en el neolítico como forma de religión de plena vigencia en las nuevas formas de sociedad. El que domestica al rayo, y tiene poder sobre él, como Prometeo, y el que vence y somete a los animales, como Heracles, es porque él mismo recibe esa fuerza con la que las fieras viven pero en un grado más alto. Los doce trabajos de Hércules son lucha y dominio contra leones, serpientes, dragones, ciervos, jabalíes, toros, perros, caballos antropófagos, pájaros, monstruos marinos y terrestres, a todos los cuales vence²⁵. Los mata o los domestica, y vence también a los gigantes. Hay una fuerza civilizadora que si es superior a la fuerza salvaje animal (que es fuerza divina) es porque proviene del mismo origen, que es lo propio del que es jefe, del que es chamán o del que es las dos cosas.

El jefe es un individuo excepcionalmente dotado por su fuerza física, astucia y dotes de mando, y el chamán es un individuo con capacidades taumatúrgicas o místicas. Ellos dos lo reconocen así en ellos y los demás también. Aunque no es lo más propio del chamán siberiano y asiático-central el éxtasis de ira o el rapto de violencia, la ira y la violencia son ciertamente un trance, y es en ese tipo de arrebato en el que pueden percibirse a la vez los rasgos del jefe y del chamán, de Prometeo y de Hércules.

Todavía en el siglo XX el chamán se autoelige entre los individuos del grupo, o es elegido por ellos, por sus excepcionales cualidades, más frecuentemente psíquicas que físicas, y especiales dotes para interpretar las fuerzas sagradas. Aunque la elección del chaman llega a tener, con el tiempo, la forma de la transmisión hereditaria, también en ese caso el elegido suele ser un familiar que se siente llamado a asumir la tarea de su progenitor

[25] Los doce trabajos de Hércules son «matar al León de Nemea, matar a la Hidra de Lerna, capturar a la Cierva de Cerinea, al Jabalí de Erimanto, limpiar los Establos de Augías, matar a los Pájaros del Estínfalo, capturar al Toro de Creta, robar las Yeguas de Diomedes, robar el Cinturón de la amazona Hipólita, robar el Ganado de Gerión, robar las Manzanas de las Hespérides y capturar al can Cerbero del Hades». http://en.wikipedia.org/wiki/Labours_of_Hercules

o progenitora, o que se siente arrebatado internamente por esa misma fuerza espiritual²⁶.

El chamán se eleva hasta el cielo y trata con el alma de los animales salvajes, se une a ellos, los conduce y los induce a ofrecerse como piezas de caza, y desciende a los infiernos, recoge a las almas de los difuntos extraviadas y las conduce a la paz.

En la Grecia antigua otras figuras que conservan rasgos del chamanismo primitivo, además de Prometeo y de Heracles, que son los que inician a los hombres en la civilización, son los que le conducen en las formas desarrolladas de la nueva civilización, a saber, Orfeo y Hermes, que también manifiestan algunos poderes chamánicos originarios²⁷.

Los dones de Prometeo y de Heracles a los hombres son interpretados, según se ha indicado ya, como un conjunto de latrocinios o de homicidios, más exactamente como un parricidio, que acarrea a los donantes un castigo eterno. Es un parricidio porque lo que se arrebató es un poder y una vida que pertenece al guardián y padre celestial. Porque lo que se domestica son poderes sagrados, y porque los animales y monstruos a los que se mata son también seres divinos, demoníacos. Quizá sus hazañas consisten en la separación de dos tipos de dioses, los de arriba y los de abajo, y en haber sojuzgado y encerrado a unos dioses en el mundo inferior²⁸.

[26] Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: F.C.E., 1993, pp. 30 ss.

[27] Eliade, M., *El chamanismo*, cit., pp. 304-309, cree que los rasgos chamánicos son abrumadoramente evidentes en el caso de Orfeo y Hermes, pero no en el de Heracles. Burkert, Walter, *Greek Religion*, cit., pp. 210 ss., y *La creación de lo sagrado*, cit., pp. 125 ss, cree que en el caso de Heracles y de todos los héroes que descienden a los infiernos hay muchas reminiscencias del chamanismo primitivo.

[28] También en la tradición cristiana la aparición de los demonios y del infierno (la caída de Luzbel), es una escisión en el cielo provocada por la aparición del hombre. *Isaias* 14:12-15. Cfr. Anselmo de Canterbury, *De casu diaboli*, en *Obras completas*. Vol. I. Madrid: BAC, 1952. También es posible encontrar rasgos del chamanismo arcaico en algunos profetas y otras figuras del Antiguo Testamento.

4. LA CUEVA-ÚTERO Y LA COMUNIDAD ECLESIAL

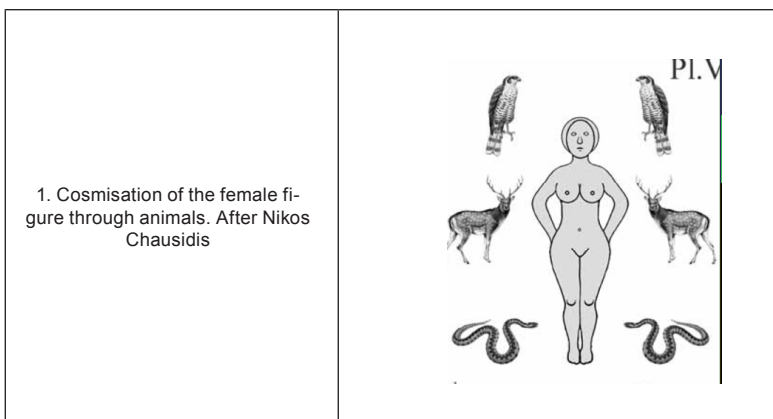
§ 24. *LA CUEVA Y EL SENO MATERNO*

LA primera forma de representación y de concepción del universo como seno materno es la cueva paleolítica. La cueva es el útero de la tierra. De ahí es de donde surge el hombre y ahí es donde retorna cuando muere, para volver a surgir de nuevo en otro momento. Por eso en la sepultura también adopta la posición fetal, la misma que tenía en el útero antes de nacer.

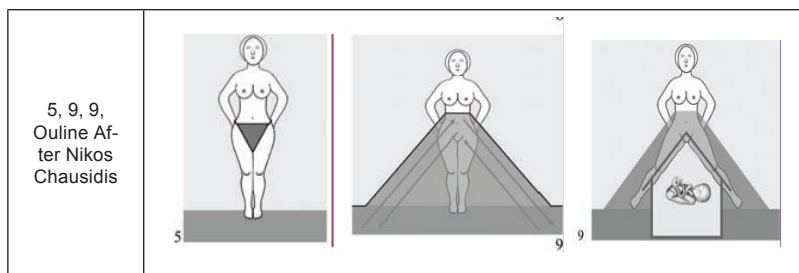
La segunda forma de representación del universo como seno materno es el poblado. La distribución de las viviendas, tiendas o chozas, en el poblado es la de una entrada que correspondería a la vagina, un corredor que correspondería al cuello del útero, y una zona circular central que correspondería al útero. Si el poblado corresponde a un grupo más numeroso, se duplican las tiendas o chozas en los lugares correspondientes. Las chozas y lugares que cumplen funciones de almacén, de depósito de armas o de lugar de culto o de fiestas, pueden tener también su paralelismo con el cuerpo de la mujer o del hombre, como los pechos, el falo, la vulva o el útero²⁹.

En el paleolítico la mujer se representa en relación con poderes animales, y a los animales en relación con poderes femeninos, especialmente serpientes, ciervos y lechuzas, como señala Chausidis.

[29] Cfr., Rikwert, J., *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*. Madrid: Blume, 1985. Eliade, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*. Madrid: Alianza: 1975. Leroi-Gourhan, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, cit. Este tema está estudiado en Choza, J., *Historia cultural del humanismo*. Sevilla: Thémata, 2009, cap. 3.



Con el paso al neolítico, las representaciones se van haciendo más matizadas y complejas. Las figuras de la madre tierra y de la diosa madre representan el poder de la vida y la protección (Pacha mama, Cibeles) y más tarde las artes y la inteligencia (Ate-neia). La madre tierra se representa como una montaña sobre cuya cumbre asoman los pechos y la cabeza de la mujer, y la falda de la montaña aparece como el ámbito de la casa y del refugio para los individuos del grupo. Esa es la trayectoria semiótica de la iconografía que va desde la madre-montaña pasando por la madre-casa, la madre-hogar y la madre-horno, hasta las imágenes de la Virgen de los navegantes de tantos pueblos de la Península Ibérica, que acoge bajo su manto a marinos y náufrago. Ya Vico había señalado que la «falda» y los «pies» de la montaña son la falda de la mujer y los pies de los humanos.



En esa iconografía de la madre-tierra como montaña, que recorre toda la prehistoria y la historia humana, se forma frecuentemente la figura de dos triángulos opuestos por los vértices, como el que podría formarse con las líneas de una letra «A» situando encima una letra «V». El triángulo superior (la «V») representa la vulva y el inferior la falda (la «A»). Frecuentemente, en la base del triángulo inferior, se dibuja una recta que llega hasta el vértice del triángulo superior, y que representa el poder fecundante del falo. De este modo se constituye el *axis mundi*, el eje del mundo, que coincide con el eje corporal, en torno a cuyo centro se construye el sistema cultural y el sistema social completo, y se distribuyen los poblados de los cazadores recolectores nómadas y sus territorios de caza.

El esquema de dos triángulos opuestos por los vértices se advierte en las representaciones de las diosas paleolíticas y en las de la madre tierra neolítica e histórica³⁰. En dicho esquema se pone de manifiesto también el carácter hermafrodita o más bien feme-

[30] Чаусидис, Никос, Сукња између жене и земље: дијахрони преглед семиотике покривања доњег дела женског тела, Скопје, 2009; Chausidis, Nikos, «Mythical Representations of 'Mother Earth' in Pictorial Media», en G. Terence Meaden, ed., *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages. Rethinking symbols and images, art and artifacts from history and prehistory*. Oxford: BAR International Series 2389, 2012. Se mantienen la numeración y nomenclatura inglesa del estudio citado. Agradezco a Nikos Chausidis su autorización para utilizar los materiales de su trabajo.

nino del cosmos, es decir, la feminización del cosmos o la cosmo-
logización de la mujer. El arte expresa en el orden plástico la iden-
tificación de la mujer con la tierra, la montaña y la casa que la re-
ligión expresa en el orden afectivo existencial.

2, Кермички кул-
тни предмети,
неолит, Македо-
нија: Маџари,
6, Мотиви на-
родних ве-
зова, 19-20. век,
Русија.
10. Диего Ве-
ласкез, слика:
Инфантиња
Маргарета
Тереза» 17. век.

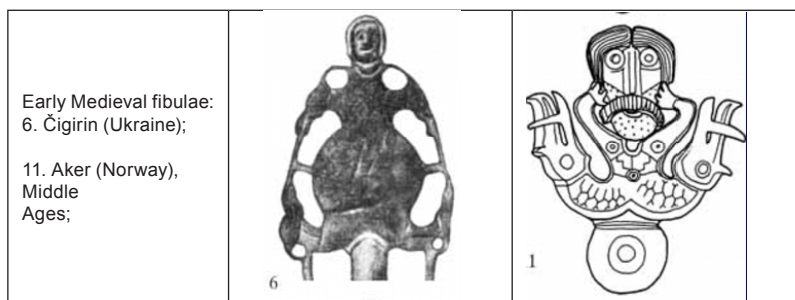


La estructura del cuerpo de la mujer como *axis mundi* y
como casa y refugio del hombre, se va estilizando a medida que
se avanza en el neolítico y el calcolítico, y las figuras se van ha-
ciendo más abstractas y simbólicas.

5. Tomb in Sveshchari
(Bulgaria), 3rd-cen-
tury BC;
6. Etrurian civilization;



Dicha estilización de la figura de la mujer como cosmos, como casa y como *axis mundi*, pasa del neolítico al calcolítico, y, en occidente al periodo histórico. En la historia de occidente se mantiene en la época clásica, en el medievo, en el renacimiento y en la modernidad, donde refleja rasgos de las diferentes culturas que se le van integrando, como se advierte en la historia iconográfica del occidente.



Hay una continuidad perceptible entre las representaciones rupestres de la madre tierra y el eje del mundo, las representaciones neolíticas y las de época histórica, que guardan memoria de las fases anteriores o bien que se generan mediante el mismo patrón arquetípico que opera en el artista, como se muestra en el cuadro de Hans Memling, *Alegoría de la castidad*, de 1475. Esta continuidad se acentúa si se analizan también las representaciones móviles, es decir, las danzas, en conjunción con los estudios anteriormente realizados sobre el nacimiento del lenguaje y de la lógica (FC §§ 19 y 20).

9. Mountain Mother,
Allegory of Chastity,
by Hans Memling,
1475 AD;



CAPÍTULO 7: REPRESENTACIÓN DEL ORDEN UNIVERSAL PALEOLÍTICO. EL COSMOS Y EL TEMPLO

1. SÍMBOLOS Y SIGNOS PALEOLÍTICOS – § 25. *El cuadrado semiótico y el cuadrado lógico* - § 26. *La representación del cosmos y la vida. Los primeros Mandalas* – 2. EL AXIS MUNDI Y LA COSMOGRAFÍA PALEOLÍTICA - § 27. *El axis mundi y la tópica paleolítica* - § 28. *Las diosas paleolíticas y el canon ovoide* - § 29. *El juego de la rayuela y la geometría sagrada* - § 30. *Las esferas celestes del paleolítico a Ptolomeo. El modelo «matriuska»* – 3. LAS CORRESPONDENCIAS ENTRE ESFERAS, ASTROS, ANIMALES Y PLANTAS. MAGIA Y SACRAMENTOS - § 31. *Las correspondencias entre esferas, astros, animales y plantas. Magia y sacramentos.*

1. SÍMBOLOS Y SIGNOS PALEOLÍTICOS

§ 25. *EL CUADRADO SEMIÓTICO Y EL CUADRADO LÓGICO*

LA vida y el mundo del *sapiens* paleolítico quedan organizados mediante los ritos que ocupan el espacio dejado vacío por los instintos animales. Al organizar la vida y el mundo mediante esos ritos, los hombres se hacen varones, y las mujeres se hacen mujeres, los niños aprenden a ser niños y hombres, y los adultos aprenden a ser ancianos. Todo eso se reafirma y se repite en cada rito, en cada danza, y la identidad y la comunidad se refuerzan con cada episodio de la vida. Pero hay todavía otro tipo de expresión plástica de ese cosmos que refuerza la comprensión del mundo y de la vida, mediante la representación de la totalidad de sus elementos y de las relaciones que guardan entre ellos. La expresión más característica y completa de esa concepción de la totalidad (del mundo, del hombre y de Dios, como se dice en la filosofía occidental) es el mandala, construcción inicialmente paleolítica, pero perfeccionada y elaborada con múltiples variables en el neolítico y en época histórica (FC §§ 19 y 20 y FAC § 40).

Un «mandala» es, como se dijo en otro momento, una representación esquemática del cosmos, del cielo, la tierra y el infierno, del centro del universo y de lo periférico, de la relación entre los poderes sagrados y lo humano en él. Es una representación de contenido similar al de la pipa de los sioux, y de los retablos cristianos, pero en el que los momentos y factores salvíficos están representados por elementos cósmicos naturales, y no por figuras históricas¹.

La palabra «mandala» es de origen sánscrito y significa «círculo». Designa las representaciones cósmicas hindúes, pero hay mandalas en casi todas las culturas, contruidos de diversos modos y con gran variedad de materiales: sobre el caparazón de una tortuga, o sobre una tortuga completa, ubicando en cada campo de su superficie los diferentes poderes y significados, sobre conchas de moluscos, colmillos de animales, piezas de madera, etc. También tienen el carácter de mandala las almendras románicas en que se representa la trinidad, el cielo, la tierra, el infierno y la redención y salvación del hombre, y algunos rosetones de vidrio de catedrales góticas.

Todo mandala tiene las funciones de representar el cosmos, de indicar el puesto del hombre en él y de señalar la dinámica de los ritos, por los cuales la vida sale de su origen y retorna a él. Por eso es la codificación de todos los ritos y de todos los mitos.

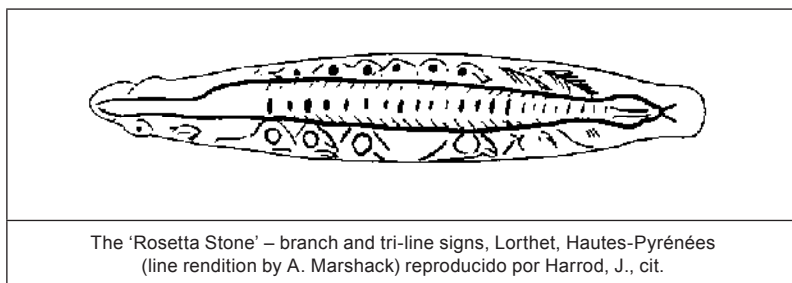
La vida viene del sol, del cielo y se concentra en la tierra. Sale de la tierra a través de cada viviente, se difunde por la tierra a través de cada viviente, y después de haberse gastado en ofrecerse como energía a su propio fruto, vuelve a recogerse en el seno de la tierra y en el cielo.

[1] La posición intermedia entre las fuerzas cósmicas sagradas y las figuras sagradas históricas del judaísmo y el cristianismo lo ocupan los dioses de las religiones politeístas, que son personificaciones de fuerzas naturales, como Durkheim señaló. La elaboración teórica de la unidad entre fuerzas naturales sagradas y divinidades la desarrollaron principalmente Porfirio, Plotino y Proclo para el politeísmo griego y Dionisio Areopagita para el cristianismo. Cfr. Garay, J. de, *Politeísmo y neoplatonismo: Proclo*, en Choza, J., y Padial, J.J., (eds) *Dios en las tres culturas*. Thémata, Sevilla, 2011.

Cada rito que se ejecuta, ya sea de fecundación, de nacimiento, de iniciación, de matrimonio, de caza, de curación o de sepultura, consiste en un convocar a la vida, hacerla emerger, hacerla brillar y desplegarse, hacerla fructificar y hacerla terminar venerando su comienzo con su final.

En las últimas décadas del siglo XX, y en la línea de los trabajos de Leroi-Gourhan y otros sobre los símbolos del arte parietal, Alexander Marshack descifró algunos calendarios de los primeros *sapiens* y Marija Gimbutas propuso una lectura de esos símbolos². Entre los continuadores de esos trabajos a comienzos del siglo XXI, James Harrod propuso un enfoque de la Piedra Roseta del Paleolítico que permite considerarla como un mandala³.

Dicha Piedra Roseta, es un hueso tallado de la cueva de Lorthet, con símbolos y pictogramas diversos.



Los símbolos de la piedra roseta se pueden reproducir imitando con signos alfabéticos y aritméticos sus pictogramas e

[2] Cfr., Gimbutas, Marija, *El lenguaje de la diosa*. Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1996, y Marshack, Alexander, *The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*. New York: Moyer Bell, 1991.

[3] Harrod, J. B., *Deciphering Upper Paleolithic (European): Part 1. The Basic Graphematics – Summary of Discovery Procedures*, Language Origins Society Annual Meeting 1998, Version 2.b, May 2004, Original Version 1987. La propuesta de considerar la Piedra Roseta como un mandala se encuentra en Choza J., *Filosofía de la cultura*. Thémata: Sevilla, 2013, pp 73 ss., § 19.

ideogramas en una tabla de cinco filas, como ya se hizo en otro lugar (FC §§ 19 y 20), e incluyéndolo nuevamente aquí para mayor comodidad de lectura.

1	S S S S O 0 0 0 0 0 0 S S S ==	
2	//////// XXXXX////////YYYY////////	
3	DDDDDD F F F F F T T T DDD HHHHHH <<<<<<<	
4	\\ \\ \\ XXXXX \\ \\ \\ YYY \\ \\ \\ \\ \\ \\	
5	/ 0 \ / 0 \ / 0 \ 0 0 0 0 0 0 S S S ==	

Estos signos se pueden clasificar en cuatro clases:

A) Los signos circulares de las filas 1 y 5, indican concentración, origen, fuente.

I) Los signos verticales de las filas 2 y 4 y las X y las Y significan ruptura, eclosión, incisión, golpe. Así es como todavía en los comics actuales se representan los golpes, las incisiones, las heridas, la ira, o la respiración (esta última suele representarse mediante líneas que salen de la boca).

O) Los signos ondulados como una S, horizontal o vertical, o como el signo aritmético igual, de las filas 1 y 5, significan fluir, serpentear, expandirse, como se representan el agua y el mar en los dibujos infantiles y cómics.

E) Los signos cerrados de la fila 3 como la D, la H o como los de mayor que (>) y menor que (<) significan rama, espiga, fruto, árbol cuajado, abundancia.

James B. Harrod, siguiendo el procedimiento con que se leen algunos pictogramas egipcios, algunos ideogramas chinos, y los pictogramas análogos de las tribus de indios Ojibway del norte de América (supuestamente los parientes más cercano a los *sapiens* franco-cantábricos), hace una lectura de la Piedra Roseta como plegaria o canto de un ritual, en los siguientes términos.

«Rompe tu cascarón y sal de él, vuelve de nuevo a la vida, toma forma, florece, ramifícate con una vida fluida y exuberante,

y luego, sigue el ondulate movimiento vital, conocedor de los peligros, y llénalo todo con la energía vital del espíritu telúrico»⁴.

A tenor de esta interpretación de Harrod, se puede tomar la Piedra Roseta Paleolítica como una guía para un ritual, como una representación del cosmos, como una imagen del puesto del hombre en el cosmos, y como expresión de la relación con él, es decir, como la versión más antigua conocida de un mandala.

Aunque la Piedra Roseta del Paleolítico sea del milenio 15 adC, y la lectura que Harrod propone se ubique en ese periodo, si los elementos del mandala de Marshack y Gimbutas están ya en la cueva de Chauvet⁵, y seguramente están, entonces el intelecto del *sapiens*, con su subjetividad trascendental, su «teoría de la mente» y su lenguaje humano, están ya presentes en el milenio 40.

Si se prescinde del valor performativo de los pictogramas, y se toman sólo como si tuvieran únicamente valor predicativo, podría establecerse la siguiente correspondencia: (A) elemento originario, (I) crecimiento, diferenciación y división del elemento originario, (O) dispersión y recombinación de las partes del elemento originario, (E) formación de un nuevo elemento que tiene nuevas formas y cualidades. Estos signos pueden articularse en estructuras lógicas como las de las gramáticas de las lenguas habladas.

Harrod trabajó sobre el cuadrado aristotélico de oposición entre los términos⁶ y sobre las relaciones entre elementos significativos según las tesis de Saussure y Peirce.

Aristóteles clasifica los juicios del lenguaje en cuatro tipos. A = universal afirmativo, todo s es p. E = universal negativo, ningún s es p. I = particular afirmativo, algún s es p. O = particular negativo, algún s es no-p. Aristóteles sitúa los tipos de juicio en

[4] Harrod, J. B., *Deciphering Upper Paleolithic ...* cit.

[5] Cfr. http://fr.wikipedia.org/wiki/Grotte_Chauvet

[6] Aristóteles, *Peri hermeneias*, cap. 6 y 7.

los vértices de un cuadrado y señala el tipo de relación que hay entre ellos.

A	E
I	O

A y E son contrarios porque difieren en cualidad siendo universales. I y O son subcontrarios, porque siendo particulares difieren en la cualidad. A con respecto a O, e I con respecto a E son contradictorios, porque difieren en cantidad y cualidad. A con respecto a I, y E con respecto a O son subalternos porque difieren en la cantidad. Sobre esta estructura lógica se basa buena parte del lenguaje proposicional humano y de la gramática.

El cuadrado aristotélico está establecido para «proposiciones», es decir, para las formas del lenguaje predicativo humano, en el que, por otra parte, tal y como Saussure señalara, la diferencia entre signo y símbolo, entre significante y significado, tiene que ser completa. Según Harrod y algunos semiólogos, la inexistencia de esa diferencia no cancela la relación lógica entre los cuatro tipos de elementos, y no impide que el lenguaje de sonidos y gestos del magdalenense sea un verdadero lenguaje.

Como ya se dijo anteriormente (FC §§ 19-20), si se interpreta así la Piedra Roseta, el cuadrado de Marshack-Harrod no solamente reproduce performativamente y describe predicativamente, los momentos clave de todos los ritos, sino también de todos los procesos naturales inorgánicos, orgánicos y mentales, como un mandala especialmente fecundo, y pone de manifiesto la emergencia de eso que los filósofos han llamado desde hace mucho tiempo *logos*, más en concreto el logos trascendental o los

transcendentales del ser, precisamente mediante los ritos, es decir, en el culto y en la adoración.

Las tesis de Marshack y Gimbutas continúan siendo debatidas, así como la lectura de Harrod de la Piedra Roseta Paleolítica, pero esa discusión incide sobre el plano y los planteamientos empíricos, y puede afectar a algunos momentos metodológicos de los procesos argumentativos. Desde el punto de vista de la esencia y sentido de los ritos, de los procesos vivientes y culturales, ¿qué otro sentido podría tener el rito codificado en la piedra de la cueva de Lorthet que el descrito aquí?, ¿qué sentido puede tener cualquier rito de caza, de paso, de fundación del poblado o de curación, cualquier rito en general, que ese? En líneas generales, una verificación en el orden esencial no basta como prueba para establecer una tesis en el orden empírico en todos sus pormenores, como quedó dicho en su momento, pero sí para sostener su validez en el orden esencial, y eso es algo que se le puede reconocer a Marshack, Gimbutas y a Harrod.

Un modelo de Piedra Roseta o de mandala como el de Harrod, se puede reproducir mediante una clasificación de los tipos de pictogramas que imiten el cuadrado aristotélico, es decir, disponiendo los diversos pictogramas en los grupos A-I-O-E. De esta manera, la lectura de Harrod de la piedra Roseta podría tomarse como clave para la lectura de una gran cantidad de ritos y de mandalas.

<p>A) pictogramas de vulvas, falos, pechos, círculos, soles, lunas, hojas significan: concentración, origen, posesión</p> <p>Se expresan en los 4 elementos del rito: 1) se danzan, recogimiento sobre sí</p> <p>2) se escriben con signos-símbolos parecidos a las letras: A O V () U</p> <p>3) se representan: fuente, madre, pechos, niño</p> <p>4) se cantan con las raíces de Ruhlen 1, 8, 11, 21.</p>	<p>E) pictogramas de ramas, espigas, árboles significan: vida nueva, frutos, formas, riqueza, abundancia</p> <p>Se expresan en los 4 elementos del rito: 1) se danzan con saltos, composiciones de figuras</p> <p>2) se escriben con signos-símbolos parecidos a las letras: T F H</p> <p>3) se representan: lo generado, florecido</p> <p>4) se cantan con las raíces de Ruhlen 12, 15.</p>
<p>I) pictogramas de vientres embarazados, dobles y triples rayas, lanza, punta de flecha significan: herida, sacrificio, embarazo, crecimiento, bifurcación, gemelos, Se expresan en los 4 elementos del rito:</p> <p>1) se danzan con golpes, choques, extensión de extremidades, separación de los danzantes</p> <p>2) se escriben con signos-símbolos parecidos a las letras: X Y // P B</p> <p>3) se representan: escisión, heridas, lanzas, distribución de riquezas, partición</p> <p>4) se cantan con las raíces de Ruhlen 2,13,18,23.</p>	<p>O) pictogramas de serpientes, espirales, lianas significan: desbordarse, fluir, corriente, mar, lluvia, Se expresan en los 4 elementos del rito:</p> <p>1) se danzan, giros sobre sí mismo, giros del grupo, corros, serpentinas</p> <p>2) se escriben con signos-símbolos parecidos a las letras: mm uuu, & >>>, <<< , S s = = =</p> <p>3) representan: río, exuberancia, corriente, emisión, espiral</p> <p>4) se cantan con las raíces de Ruhlen 3, 4, 19, 27.</p>

Esa codificación y desciframiento regulan la función de cada uno de los cuatro elementos con los que se constituyen los ritos, a saber, kinéticos, gráficos y cromáticos, instrumentales y fónicos, tal como se señaló también en su momento (FAC §§ 1-2)

Como se indicó en la *Filosofía de la cultura*, el rito de la caza del oso se puede representar por una secuencia de pictogramas A - I - O - E, e igualmente el rito de la pipa de los sioux y el de la misa católica. En efecto, otra versión narrativa de la misa católica, diferente del credo, la contenida en los versículos 53-58 del capítulo 6 del evangelio de Juan, en donde puede ser intercambiada la palabra «oso», por las palabras «yo» y «mi», se puede transcribir también mediante el mismo tipo de pictogramas siguiendo la misma secuencia.

El ritual del sacrificio del oso, el de la misa católica y el ceremonial sioux de fumar la pipa, se puede transcribir en un mandala como el descrito, de la siguiente manera:

Pictogramas A: cuerpo sacrificado, carne, sangre, animales y plantas

Pictogramas I: acción de sacrificar, romper, separar, quemar, comer, beber, fumar

Pictogramas O: La vida viene del cielo a la víctima sacrificada, y pasa de la víctima sacrificada a los que participan en el sacrificio.

Pictogramas E: los que participan en el sacrificio y comen, beben o fuman de la víctima, viven con la vida que viene del cielo y van al cielo o están en el cielo.

§ 26. *LA REPRESENTACIÓN DEL COSMOS Y LA VIDA. LOS PRIMEROS MANDALAS*

LA representación de la secuencia entre los elementos A, I, O, E del cuadrado lógico y semiótico, que es la secuencia entre Nacer (comienzo, unidad, A), Crecer (división, escisión, alteridad, I), Reproducirse (expansión, multiplicación, pluralidad O) y Morir-Fructificar (aparición de la nueva forma E), que se ha examinado en clave de artes escénicas de danza, en clave de artes plásticas de pinturas, relieves y esculturas, y en clave de signos abstractos de operaciones vitales e intelectuales, se puede examinar en clave de representación plástica de artes escénicas, es decir, mediante el análisis de diversas láminas de danzas rituales, siguiendo las interpretaciones de Gaudenzio Ragazzi⁷.

[7] La láminas están tomadas de AA.VV., *Il Sacro in Vallecamonica fra Incisioni rupestri e Arte Romanica*. Circolo Culturale S. Alessandro, Ono San Pietro, Brescia, giugno 2001. Se mantiene el número de las láminas del trabajo de Ragazzi y se reproducen casi literalmente las interpretaciones de cada una de ellas con las alusiones a las fuentes correspondientes. Agradezco al autor la autorización para la reproducción de parte de su trabajo.

En ellas puede advertirse con más claridad la constitución de los primeros y más sencillos mandalas, o sea, de representaciones de la dinámica de la vida, del ciclo de la vida completo, con diferenciación y articulación de sus diferentes momentos.

En la Danza de los bosquimanos (fig. 13 de Ragazzi), en el centro del espacio ceremonial algunos chamanes ejecutan la danza de la mantida, el ser creador, mientras los hombres y la mujeres cierran un círculo a su alrededor acompañando la danza batiendo las palmas rítmicamente. Los acontecimientos mimetizados en la danza forman parte de un ciclo de mitos sobre la creación del mundo que los bosquimanos transmiten de generación en generación. En este caso se trata de un «mandala» en versión danzada, como la danza de los pigmeos aka que se ha descrito anteriormente (§ 17).



Fig. 13 – Danza de bosquimanos (según Lewis Williams)

En la tumba sarda de finales del neolítico (fig. 23 de Ragazzi) se representa una escena colectiva formada por figuras humanas en actitud de adoración. En el conjunto puede verse una comprensión y una expresión del ciclo de la vida en términos análogos a los que se han examinado en la Piedra Roseta del paleolítico y en el cuadrado semiótico.

Las dos figuras de la pared del fondo ejecutan una unión sexual, acción vinculada a la fertilidad de la tierra, del semen e incluso de los muertos (que reciben un semen especial). Sobre la misma pared un orante tiene las extremidades inferiores vueltas hacia arriba, para reforzar el motivo del crecimiento, la salida y el retorno. Sobre la pared derecha se ven bustos de «orantes» representados solo con la mitad de la figura humana. Si ese hecho no se debe a la desaparición parcial de las incisiones de la pared, se trata de personajes representados mientras florecen de la tierra, espíritus captados entre el mundo de allá y el mundo de acá. El lugar de la representación es una tumba, por lo cual puede suponerse que la escena describe y forma parte de un rito funerario.

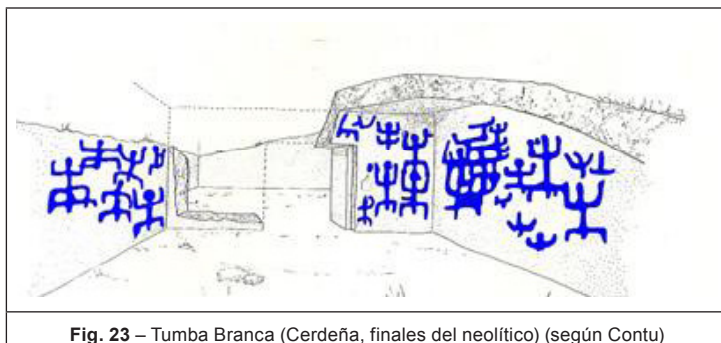


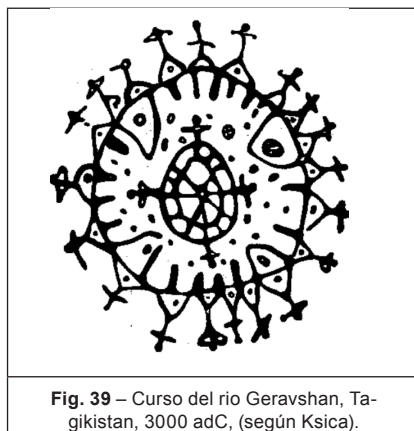
Fig. 23 – Tumba Branca (Cerdeña, finales del neolítico) (según Contu)

Algunas danzas que se practican todavía en Tagikistan, las danzas eslavas en que los danzantes forman un corro que se acerca y se separa de un centro, están documentadas desde el neolítico con sus notaciones coreográficas (fig. 39 de Ragazzi).

El círculo, además de cerrar un espacio sagrado, es la forma coreográfica que mejor subraya la participación en un culto en cuyo transcurso los miembros no se sitúan como individuos, sino como grupo. La figura del curso del río Geravshan es una re-

presentación desde arriba de una danza realizada en torno a un elemento circular central, probablemente un símbolo solar.

Es posible distinguir un grupo de figuras antropomórficas dispuesto en dos líneas: una interna formada por cuatro figuras, y otra externa de veinte, en torno al elemento central radial. Las figuras están representadas con los brazos abiertos hacia el exterior, en paralelo respecto del suelo. El movimiento circular de la danza no está sugerido solo por la posición de los danzantes, sino también por su regular disposición a lo largo del círculo sobre el cual apoyan los pies, que es también el recorrido de la danza. Es probable que el movimiento de los danzantes fuese el de rotación alrededor del elemento central. Es más difícil pensar en un movimiento colectivo de estrechamiento del corro, como se practica todavía hoy en las danzas circulares eslavas que imitan el movimiento de la luna.



Estas representaciones de danzas permiten suponer que los primeros mandalas, las primeras representaciones del conjunto del cosmos viviente, son de tipo kinético y pertenecen a las artes escénicas, y permiten suponer la vigencia del mandala de

Marshack-Harrod desde el paleolítico hasta el neolítico y el período histórico. Manifiestan prácticas rituales, y por tanto formas del culto cuya ejecución requiere conocimientos, creencias, normas morales y actitudes existenciales de sentido en los *sapiens* del paleolítico, aunque no estuvieran reflexivamente constatadas y elaboradas. La comprensión y elaboración teórica, y la diferenciación de los diferentes elementos o factores de la religión que se han descrito, es precisamente la tarea de los *sapiens* del neolítico, tarea que pueden llevar a cabo gracias al descubrimiento de nuevas técnicas conceptuales y formas de representación abstracta, especialmente la escritura.

2. EL *AXIS MUNDI* Y LA COSMOGRAFÍA PALEOLÍTICA

§ 27. *EL AXIS MUNDI Y LA TÓPICA PALEOLÍTICA*

LA constitución de la tópica cosmogónica es la generación del *axis mundi*, del eje cósmico, que viene dado por el monte mágico, el árbol que prolonga la vertical del monte hasta el cielo, y en el cual se sitúa la calavera del oso cazado (o de cualquier otro animal), y la constelación hasta la que alcanza el árbol mágico. Esa constelación puede variar de una estación del año a otra, y el chamán puede viajar hasta ellas para favorecer la caza o curar enfermedades, como se ha dicho. Ese trayecto desde el pie o desde la cumbre de la montaña, o desde el centro de la cueva o la cabaña, hasta lo más alto del cielo, es el camino que siguen las ofrendas, el humo de los sacrificios, las súplicas o los agradecimientos. El eje cósmico es el eje de la comunicación entre lo divino y lo humano, y está representado también iconográficamente por el cuerpo humano, tanto masculino como femenino⁸.

[8] Cfr Nikos Chausidis, «Mythologization of the Mountain (A Diachronic Survey of Examples from Macedonia and the wider Balkan region)» en *Interpretations* (2), 2008,

Por otra parte, y desde el pie de la montaña, o desde el centro de la cueva o la cabaña, hacia abajo se extiende el reino inferior, el reino de lo *inferus* o del *infernus*, por donde se continúa el eje cósmico. A ese abismo desciende también el chamán para recuperar a las almas extraviadas de los difuntos, y esa es la práctica que siguen las religiones vigentes en el siglo XXI cuando celebran sus ritos funerarios, sus liturgias y oraciones de difuntos, a saber, prestar una ayuda a sus seres queridos.

La ubicación de los espíritus de los animales cazados, de los niños recién nacidos, de los antepasados muertos en paz y de las almas en pena respecto del eje cósmico puede parecer completamente caótica. Hay que esperar hasta Dante y Tomás de Aquino en el siglo XIII para disponer de una cartografía del más allá comprensible para la cultura occidental⁹. En el paleolítico no hay una estructura piramidal de los poderes sagrados o de las entidades divinas, como la hay a partir del neolítico. Hay relaciones de amistad y odio entre todos esos poderes¹⁰.

Ese eje del mundo, o simplemente ese *mundus*, la fosa que los romanos tomaban como centro para la construcción de la nueva ciudad, es el abismo vaginal paleolítico del que mana la vida, la creación del mundo, que se continúa en el neolítico para dar lugar a la ciudad¹¹. En el principio del eje por abajo lo que hay es el misterio de lo sagrado que se manifiesta en la mujer, y al final del eje por arriba quizá lo que hay es el misterio de lo sagrado que se manifiesta en el hombre.

pp. 261-303 y Nikos Chausidis, *Mythical Representations of «Mother Earth» in Pictorial Medium* pp. 5-19, en G. Terence Meaden, *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages. Rethinking symbols and images, art and artefacts from history and prehistory*. Oxford: Archeopress, BAR International Series 2389, 2012.

[9] Cfr. Minois, Georges, *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1094.

[10] Lévy-Bruhl, *Le surnaturel...* cit., p. 18 « Être suprême ». Il n'y a, pour grouper ou unir ces représentations, ni architecture, ni système, ni hiérarchie d'aucune sorte.

[11] Ryckwert, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*. Madrid: Hermann Blume, 1985.

La tesis de Vico de que «homo non intelligendo fit omina»¹² tiene particular aplicación al modo en que el hombre es gestado y alumbrado por las mujeres, tanto en lo referente al nacimiento biológico como al nacimiento cultural. La comunidad es a la naturaleza cultural del hombre lo que el útero a su naturaleza biológica¹³, y si el útero gesta y alumbra en buena medida fuera del control de la conciencia femenina, la comunidad es gestada por la mujer y en ella es gestado y alumbrado el ser humano, en buena medida fuera del alcance de esa misma conciencia. La conciencia femenina, en los procesos de gestación natural y cultural, de creación artística, asiste *a priori* y *a simultaneo* a la constitución del mundo.

El primer lugar donde Dios habita es su creación, el universo. Lo que Dios crea es el mundo, su casa, y en ella hace partícipes de su vida a todas las criaturas. El cosmos está lleno de vida, de vivientes, y la vida pasa de unos a otros en un proceso ininterrumpido de ofrendas mutuas.

La vida y la ofrenda mutua de la vida entre los vivientes es lo inmediato para los primeros grupos de la especie *homo sapiens*, es la primera evidencia proporcionada por sus prácticas de supervivencia. Sobrevivir es vivir, es ganarse la vida, es salvarla, es protegerla, bendecirla y agradecerla, dar gracias. Es adorarla, es *eucaristía*. Por eso la caza y la recolección son actos de culto. La vida fluye en el universo, tiene concentraciones, retenciones y difusiones, y por eso la vida es tiempo y es espacio.

La familiaridad con la vida y el conocimiento de ella es por eso mismo cosmogonía, localización de los puntos de máxima intensidad y debilidad de la vida, y es cosmología, concepción del cosmos que se expresa en las danzas, cantos y cualquier otro tipo de actos de culto.

[12] Vico, G-B., *Ciencia Nueva*. § 405, Madrid: Tecnos, 1995.

[13] Esta tesis está tomada de Marín, Higinio, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*. Pamplona: EUNSA, 1992.

La constitución de la tónica cosmogónica es la generación del *axis mundi*, del eje cósmico. Dicho eje viene dado por el monte mágico, el árbol que en la cima prolonga la vertical del monte hasta el cielo, y en el cual se sitúa la calavera del oso cazado (o de cualquier otro animal), y la constelación hasta la que alcanza el árbol mágico, como se ha repetido varias veces.

Esa constelación puede variar de una estación del año a otra, y el chamán puede viajar hasta ellas para favorecer la caza o curar enfermedades. Ese trayecto desde el pie o desde la cumbre de la montaña, o desde el centro de la cueva o la cabaña, hasta lo más alto del cielo, es el camino que siguen las ofrendas, el humo de los sacrificios, las súplicas o los agradecimientos. El eje cósmico es el eje de la comunicación entre lo divino y lo humano, y está representado también iconográficamente por el cuerpo femenino, por el falo y por el símbolo de la unión de vulva y falo¹⁴.

§ 28. LAS DIOSAS PALEOLÍTICAS Y EL CANON OVOIDE

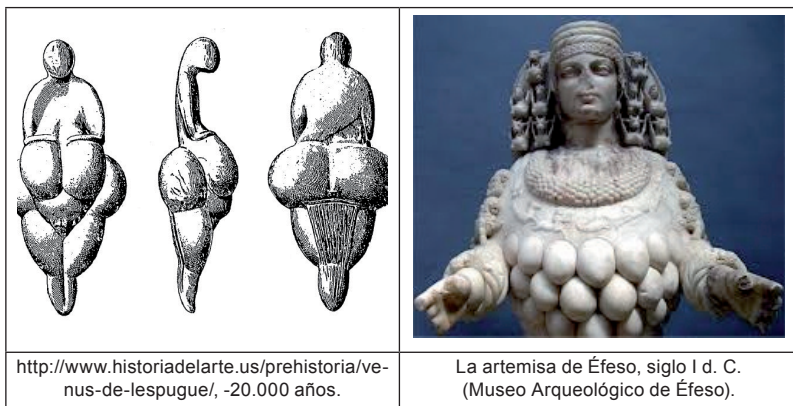
Las representaciones plásticas de esta cosmogonía presentan diversas modalidades entre las que se encuentran las diosas paleolíticas. Las más conocidas y estudiadas hasta el presente son las diosas de la fecundidad, que se extienden desde el área franco-cantábrica hasta el nordeste de Asia, a partir del milenio -25000, y que están relacionadas con los cultos lunares, como se ha mostrado en el caso de las diosas de Lausel y Lespuges.

Estas diosas de la fecundidad, además de determinar la concepción del cosmos y su disposición en el espacio y en el tiempo, suministran también criterios y elementos para la construcción

[14] Cfr Nikos Chausidis, «Mythologization of the Mountain (A Diachronic Survey of Examples from Macedonia and the wider Balkan region)» en *Interpretations* (2), 2008, pp. 261-303 y Nikos Chausidis, *Mythical Representations of «Mother Earth» in Pictorial Medium* pp. 5-19, en G. Terence Meaden, *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages. Rethinking symbols and images, art and artefacts from history and prehistory*. Oxford: Archeopress, BAR International Series 2389, 2012.

de los templos y edificios sagrados a partir del nacimiento de la arquitectura. De entre esas diosas se puede tomar el caso de la venus o diosa de Lespuges¹⁵ como punto de referencia de un proceso iconográfico-arquitectónico que llega hasta el siglo XX.

En la diosa de Lespuges se expresa la concepción de la fecundidad y el origen de la vida mediante la forma ovoide. En ella adoptan forma de huevo los pechos, el vientre, los glúteos, la vulva y las nalgas, de manera análoga a como las diosas neolíticas y calcolíticas expresan la generosa capacidad nutricia de la diosa madre representando una figura humana con el cuerpo lleno de pechos (como la Artemisa de Éfeso) o de vulvas (formas triangulares en todo el cuerpo).



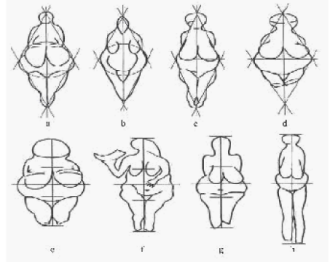
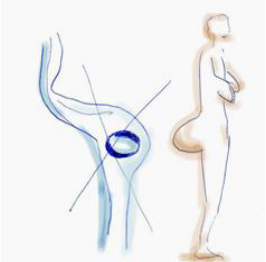
La forma ovoide que adquieren las diversas partes del cuerpo de las diosas paleolíticas se encuentra también en otras muchas figuras de la misma época, y ha llevado a algunos estudios de tipo médico al análisis de la obesidad femenina durante esos milenios.

[15] Anne Baring y Jules Cashford, *El Mito de la diosa*. Madrid: Siruela, 2013. Prefiero la denominación «Diosa» a la de «Venus» porque la segunda hace referencia a una particularidad de la mujer propia del calcolítico, que es la belleza, y la primera a su característica básica, que es la generación de la vida, y que es la que se tiene en cuenta en el paleolítico.

Cualesquiera que fuesen los motivos ecológicos y nutritivos que dieran lugar a la obesidad femenina en aquellos periodos, puede pensarse que esas representaciones con tanta profusión de formas ovoides tengan también un motivo ritual y simbólico, y que jugaran un papel significativo en los cultos paleolíticos.

Es posible que se buscara realmente la obesidad en la mujer si en ciertas condiciones de vida ello favorecía la gestación y la crianza, y además, es posible que esa obesidad se diseñara tomando como clave ideal la forma ovoide, porque el huevo contiene en los peces, anfibios y aves el embrión del que surge la vida. Así, es posible que se concibiera el vientre femenino como la parte de la mujer que cumple en los mamíferos la función del huevo en los peces, anfibios, reptiles y aves, o sea, en todo el *phylum* de los cordados, que es también la función que cumple el huevo en el *phylum* de los artrópodos.

El huevo y la forma ovoide son el principio de la vida. Por eso la diosa tiene forma ovoide y la mujer y las partes de su cuerpo adquieren forma ovoide cuando se inician los procesos de gestación, alumbramiento y lactancia. Y eso ocurre tanto en el caso de la diosa de Lespugue como en los de las diosas de Grimaldi, Kostenc, Gagarino, Willendorf, Laussel y Dolni Vestonice.

	
<p>: Lespugue; b: Grimaldi; c: Kostenk no. 3; d: Gagarino no. 1; e: Willendorf no. 1; f: Laussel; g: Dolni Vestonice no.</p>	<p>Reconstrucción de la diosa de Kostienski. Huevo cósmico de fontales (Francia) de 18-14.000 a.C. y mujer bosquimano;</p>
<p>http://omicsgroup.org/journals/obesity-of-womens-in-paleolithicum-2165-7904.1000136.php?aid=7165</p>	<p>http://pladelafont.blogspot.com.es/2012/10/las-manifestaciones-de-la-diosa.html</p>

La vigencia del canon ovoide como expresión ideal de la fecundidad y de la vida puede advertirse de modo particularmente claro en la diosa de Kostienski¹⁶.

El útero, las entrañas femeninas, son el epicentro de la vida en la tierra, el abismo misterioso de donde brota la fuente propiamente dicha, que es la fuente de la vida.

Por otra parte, desde los estudios de Leroi-Gourhan sobre Lascaux¹⁷, las aportaciones de la arqueología y la antropología insisten en que la cueva, la cabaña y el poblado paleolíticos, reproducen el cuerpo de la mujer, tanto en lo que sería su perspectiva interior anatomo-fisiológica como en lo que sería su perspectiva externa.

En esa catedral del arte rupestre que es Lascaux, las naves de varios kilómetros cargadas de representaciones animales de lo masculino (toros, búfalos, bisontes) convergen en un ábside central en el que se concentran representaciones zoomórficas de lo femenino (équidos fundamentalmente), como si las fuerzas cósmicas masculinas más vistosas y perceptibles en su poder, rindieran culto y homenaje de adoración a las fuerzas más misteriosas, abisales, delicadas y escondidas.

El esquema del poder de la fuente que surge del fondo de la tierra y que se eleva hasta el cielo, parece suministrar las claves de la imagen del cosmos paleolítico, del cosmos neolítico, y de los primeros proto-templos neolíticos y calcolíticos.

§ 29. *EL JUEGO DE LA RAYUELA Y LA GEOMETRÍA SAGRADA*

EN una de las salas de Lascaux se encuentra *Le panneau de l'homme blessé*. Se trata de una composición en la que aparece la figura masculina de un chamán y de un pájaro junto a la figura

[16] <http://genealogyreligion.net/bones-burials-and-ancestors>

[17] Cfr. Leroi-Gourham, A., *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid: Istmo, 1984.

de un bisonte y una lanza quebrada. Desdibujada en el fondo aparecen unas marcas que la arqueo-astronomía identifica como la constelación de Orión y Las Pléyades¹⁸.



Las interpretaciones vigentes admiten que se trata de la representación de un viaje astral en el que el chamán recoge un alma en pena (el alma es representada en el paleolítico y en el neolítico con cierta frecuencia bajo la forma de un pájaro). El alma es la de un viviente que surge del seno materno de la tierra, o sea del huevo de un mamífero o lo que es lo mismo, del útero de una mujer. La mujer a su vez es fecundada por los poderes cósmicos de la luna y del cielo, a través generalmente de un varón de su misma especie, poseedor de la fuerza genésica que el arte rupestre de esa época suele representar mediante bisontes, búfalos y toros.

La cueva paleolítica significa el útero de la tierra y de la mujer, y a la vez, en su interior, en las paredes, se representa el universo entero, la cosmogonía paleolítica, a saber el cielo, la tierra

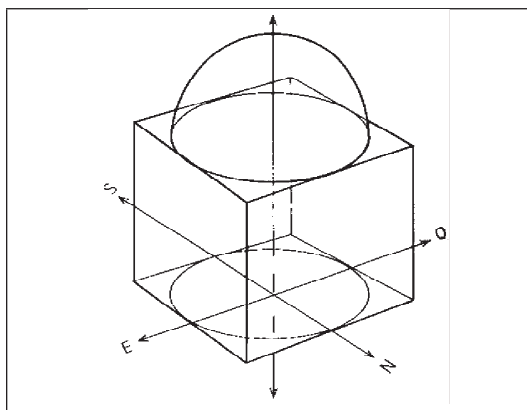
[18] <https://startlediguana.wordpress.com/2013/10/17/cave-paintings-lascaux-france/>, cfr<http://www.lascaux.culture.fr/?lng=es#/es/00.xml>.

y el camino por el que la vida y el alma que la porta transita del uno a la otra y viceversa. Es el circuito de la vida y de las almas.

Desde los comienzos del neolítico, cuando la caza como procedimiento de supervivencia y las cuevas como santuarios y como viviendas pertenecen ya al pasado, el pasado se mantiene como recuerdo y el recuerdo se expresa como tal el relatos verbales y en gráficos y dibujos. Se trata de relatos que se constituyen a partir de los elementos verbales de los ritos, que se autonomizan y se van desplegando en formas cada vez más complejas en lo que conocemos como inicio y desarrollo de los mitos.

El cosmos se representa en las artes plásticas en clave realista, pero junto a ellas se encuentran también sus representaciones en clave esquemática y abstracta. Así surge la geometría sagrada paleolítica, que viene constituida fundamentalmente por la cruz, el cerco y el círculo. Esta geometría se va haciendo más compleja a lo largo del paleolítico y a partir del neolítico y calcolítico. Se trata de la autonomización de los elementos gráficos y cromáticos de los ritos, que se van haciendo más complejos y más ajenos a los elementos verbales.

La cosmografía paleolítica se puede representar por un cubo, con una semiesfera en la parte superior.



La semiesfera representa el cielo, la bóveda celeste con sus astros, y el cubo representa la tierra, con sus animales, vegetales y manantiales. Por su parte, la tierra se determina espacialmente en función del cielo, es decir, los puntos cardinales. Este y oeste son los puntos por donde aparecen y se ocultan el sol y la luna describiendo un círculo en el cielo y describiendo los ritmos de la fecundidad animal y vegetal. El sur es el punto desde donde el sol alumbra y calienta con más fuerza (en el hemisferio norte) y el norte el punto desde donde el sol alumbra y calienta más débilmente (también en el hemisferio norte)¹⁹.

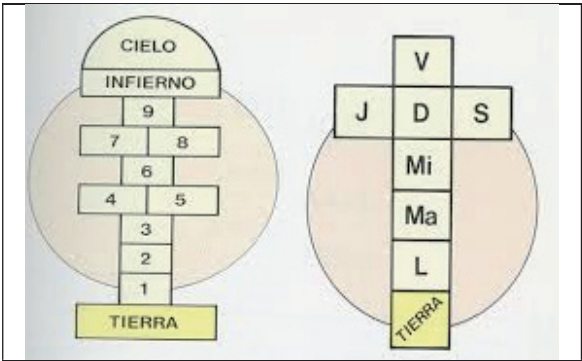
Desde algún momento del neolítico, esta imagen del mundo se reproduce en medios profanos y se toma como esquema para desarrollar sobre él, también de modo profano y como práctica inocente y secularizada, en forma de juego, unas prácticas de culto paleolíticas, a saber, el viaje del chaman. Este proceso, que parece ser el del origen del teatro, de la tragedia y de algunos deportes, parece ser también el de algunos juegos. Eso es lo que parece con uno de los juegos más universales y presentes en más culturas desde el neolítico, a saber, el juego de la rayuela (*Hops-cotch* en la cultura anglosajona).

En el juego de la rayuela o del tejo, se dibuja sobre el suelo un rectángulo con varios cuarteles a ambos lados de una divisoria. Se trata de una configuración en ocho o más cuarteles distribuidos como se muestra en las figuras siguientes. En uno de los lados menores del cuadrado se sitúa el jugador que inicia su juego y en el segundo de los lados menores se dibuja un espacio para el descanso o para la llegada. El juego consiste en arrojar un tejo sobre uno de los cuarteles y en saltar de un cuartel a otro empujándolo según determinadas reglas, hasta culminar el juego llevando la piedrecilla hasta el cuartel adecuado por el trayecto requerido.

[19] Ragazzi, Gaudenzio, «Il 'Gioco del Mondo' e il viaggio dello sciamano», *BCSP Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici*, vol. XXXVI, 2010, pp. 140 ss.

El trazado del juego de la rayuela tiene diversas variantes en las diferentes culturas, pero a través de esas variantes puede rastreadse su origen desde el neolítico hasta el siglo XXI.

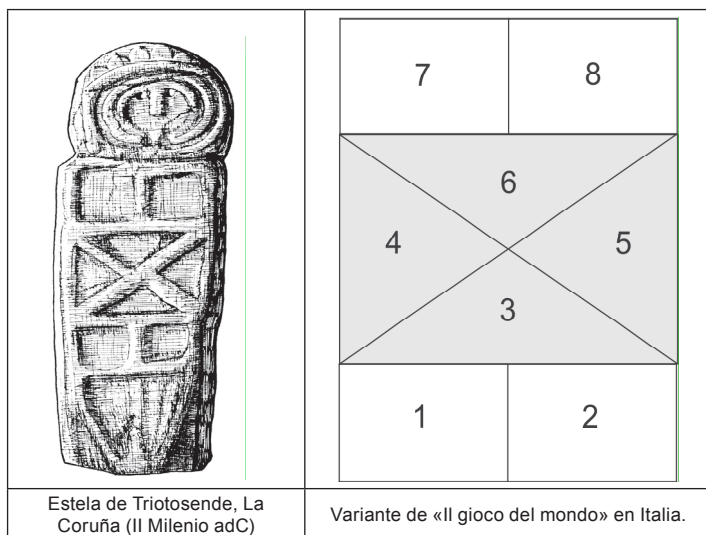
Las formas más comunes en España e Hispanoamérica son:



Las formas más comunes en Reino Unido y Estados Unidos son:

Hopscotch Courts, c. 1900. ^[1]		
<div> <div>PUFF PUDDING</div> <div> <div>1011</div> <div>9</div> <div>876</div> <div>5</div> <div>4</div> <div>23</div> <div>1</div> </div> </div>	<div> <div>CATS CRADLE</div> <div> <div>6</div> <div>5</div> <div>4</div> <div>3</div> <div>2</div> <div>1</div> </div> </div>	<div> <div>POT</div> <div> <div>10</div> <div>98</div> <div>7</div> <div>654</div> <div>3</div> <div>21</div> </div> </div>
English	English (simple)	American

Algunos trazados de esos tipos son registrados por la arqueología en España y en Italia desde el neolítico y el calcolítico.



Se trata de un trazado del juego que se sigue practicando en Italia actualmente y del que hay noticia en Italia y en España desde el segundo milenio adC²⁰.

Obviamente no queda rastro en la memoria épica del significado originario de este juego, surgido hace más de cuatro mil años, y practicado en muchos lugares del mundo. En España y en otros países es practicado principalmente por niñas, como si así se mantuviera una de sus señas de identidad originaria.

En su origen el juego imita la práctica del chaman de ir en busca del alma perdida para reconducirla a su destino. El tejo

[20] Maya González, J.L. y Álvarez Arza, «La estatua-pilar de Santa María de Tañares (Ponga, Asturias) y su relación con la de Troitosende», *Complutum*, 12, 2001, 137-142, citado por Ragazzi, «Il gioco del mondo»... cit.

o la piedrecilla representan el alma del difunto, y las niñas que juegan reproducen las tareas de conducir a las almas. El hecho de que el juego sea mayoritariamente femenino concuerda con el hecho de que el chamanismo es una práctica paleolítica indistintamente masculina y femenina, que en no pocas culturas la desarrollan las mujeres con más frecuencia y en algunas exclusivamente ellas, como en la cultura mapuche del sur de Chile, en la cultura japonesa y en algunas más²¹.

La cosmografía paleolítica se recoge de diversos modos en las artes escénicas, en las artes plásticas, en los juegos y las representaciones abstractas. En ellos se recoge la teología paleolítica y, junto con ella, las prácticas de culto y de constitución del orden social. Esos contenidos con esos significados, pasan también de algún modo a la ciencia, que es quizá el tipo de lenguaje y expresión más característico del calcolítico y del periodo histórico.

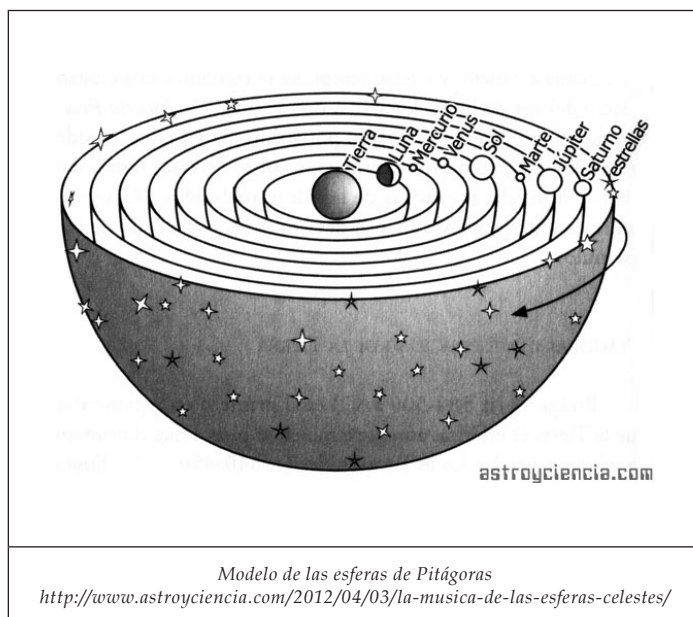
§ 30. LAS ESFERAS CELESTES DEL PALEOLÍTICO A PTOLOMEO. EL MODELO «MATRIUSKA»

CUANDO a partir del calcolítico empieza a desarrollarse la astronomía, las constelaciones conocidas de épocas anteriores y ya relacionadas con las estaciones, empiezan a representarse como ubicadas en órbitas que giran, y que ocupan diferentes posiciones respecto de las demás a lo largo del año. Los astros visibles, como el sol, la luna, las estrellas más visibles y el conjunto de las que les son más cercanas (las constelaciones) se mueven en la bóveda celeste y aparecen más lejanas y cercanas al sol y a la luna, y entre sí, y más cercanas o lejanas del horizonte de la tierra. Las órbitas no aparecen como si estuvieran en un plano, sino más bien como si el plano de cada una de ellas subiera y bajara, generando a su vez una esfera. Las esferas de la bóveda celeste.

[21] Cfr. Aldhouse-Green, Miranda & Stephen, *The Quest for the Shaman*. London, Thames and Hudson, 2005.

Las esferas de la bóveda celeste se ubican a diferentes distancias de la tierra, el centro de observación, formando un conjunto o un sistema de círculos concéntricos. Al igual que en el paleolítico y el neolítico, en el calcolítico la bóveda celeste, ahora representada como un sistema de esferas, continúa generando y rigiendo la vida de los vegetales, animales y humanos, y la vida de las primeras polis.

Así es como se construye uno de los primeros modelos de la bóveda celeste, a saber, el de Pitágoras, a mediados del primer milenio adC.



A partir del modelo pitagórico de las esferas celestes, y según se desarrolla la reflexión teológica por una parte y la astronómica, por otra, se van separando, pero a la vez se van armonizando la

dogmática teológica y la astronomía. La divinidad no es una realidad abstracta, apartada y ajena al universo, como ocurre a partir del modelo cosmogónico de Newton desde los comienzos de la modernidad en occidente.

La comprensión de la divinidad se mantiene en armonía con la comprensión del universo, y el principio de la vida opera en puntos y lugares localizados por la astronomía. Así se construye el modelo de las esferas de Ptolomeo en el siglo II dC, que se mantiene vigente con diferentes modificaciones durante quince siglos, hasta la revolución copernicana y la construcción del modelo de universo heliocéntrico, elaborado entre los siglos XVI y XVIII a partir de los trabajos de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton.



En el modelo ptolemaico de las esferas celestes²² hay correspondencia entre el ciclo de las estaciones y de la vida en la tierra, y los planetas, los días de la semana, los periodos de trabajo en el campo y en la ciudad y los días de descanso, de fiestas y de culto a la divinidad.



Como en la catedral rupestre de Lascaux y en los proto-tempos y templos neolíticos y calcolíticos, en el periodo histórico, en el occidente cristiano los templos se construyen con el ábside orientado hacia el sol, y con las paredes llenas de representaciones de los episodios de la vida y resurrección de Cristo, que coinciden con las estaciones del año. Invierno, tiempo de adviento y nacimiento de Cristo. Primavera, tiempo de cuaresma y pascua, de la muerte y resurrección de Cristo. Verano, tiempo de la ascensión de Cristo a los cielos y venida del Espíritu de vida. Otoño, tiempo de comienzo otra vez de la siembra y de la preparación para la venida de Cristo²³.

No hay tanta diferencia entre las catedrales rupestres del área franco-cantábrica, las basílicas romanas y las catedrales góticas cristianas. En ellas se representa el universo, el cosmos y el ciclo de la vida, con la muerte y la resurrección.


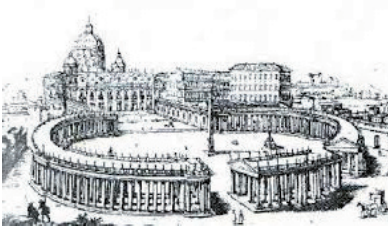
Poco a poco, y desde los inicios del neolítico, el modelo oval y el canon ovoide, que se mantiene en los santuarios de dólmenes como Gobekli Tepe y Stonehenge, es desplazado por el modelo cuadrangular o rectangular de los templos egipcios y griegos, del templo de Jerusalén, de las basílicas romanas y de las catedrales góticas, aunque en el mundo cristiano se mantiene la forma circular, desde Santa Sofía de Constantinopla hasta San Pedro de Roma.

[22] Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Geocentric_model, <https://en.wikipedia.org/wiki/Ptolemy>

[23] Cfr. Ratzinger, Joseph, *El espíritu de la liturgia: una introducción*. Madrid: Ediciones cristiandad, 2001.

	
<p>http://misterios.co/2011/08/29/los-circulo-megaliticos-de-gobekli-tepe/ Göbekli Tepe, -10.000 años</p>	<p>https://en.wikipedia.org/wiki/Stonehenge Stonehenge, entre -3.000 y 2.500 adC</p>

No obstante, en las paredes, vidrieras y retablos de estos templos calcolíticos e históricos, se sigue representando el ciclo de las estaciones y de la vida, en concordancia con unos calendarios religiosos y civiles que determinan los tiempo de trabajo y de descanso, de actividad laboral y de ocio, fiesta y culto.

	
<p>https://es.wikipedia.org/wiki/Santa_Sofia_Constantinopla, s. IV dC</p>	<p>https://es.wikipedia.org/wiki/Basilica_de_San_Pedro, s. XVI dC.</p>

El centro de la vida sigue estando donde siempre, en el centro de la forma oval o circular, en el centro de las esferas, y eso ahora pasa a expresarse en formas profanas e inocentes, incluso en forma de juego o de adorno estilizado, como es el caso de la «matriuska» rusa.

Se trata de un sistema de esferas, más bien de formas ovaladas u ovoides, que representan la fecundidad de una mujer embarazada, que es precisamente el significado en ruso del término «matriuska». Una mujer embarazada dentro de otra, que contiene dentro otra y esa a otras, y así sucesivamente hasta un centro opaco que es uno de los puntos del eje de la vida. El otro se sitúa en el extremo exterior, trascendente, del conjunto de las esferas.

Ese es el modelo cosmológico teológico de las diosas de Le-spuge y Laussel, del sistema de las esferas de Pitágoras, del sistema de Ptolomeo y del ciclo cristiano de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo.

Las esferas son la expresión plástica del cobijo y el refugio, de la protección, del cuidado, y del abrazo, mientras que el beso es la expresión gestual de la eficiencia del *axis mundi* en su operatividad creadora. El beso es la reminiscencia de la conducta de alimentación boca a boca de algunos animales, especialmente de las aves. Dar de comer con la boca, que queda simbolizado en el beso, dar de vivir con la boca²⁴. El cobijo, el cuidado y el beso son las expresiones supremas de la conducta maternal. Eso es lo que se expresa en el santuario neolítico, en el templo calcolítico, en los templos del periodo histórico y en la matriuska.

[24] Eibl-Eibesfeldt, I, «Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre», en Gadamer y Vogler, *Nueva Antropología*. Barcelona: Omega, 1976, vol. 2. Cfr. Choza, J., *Manual de Antropología filosófica*. Madrid, Rialp, 1989, cap. IX.

	
<p><i>La matriuska rusa</i></p>	<p>http://artigoo.com/cultura-rusa-balalaika-matrioska</p>

Ciertamente se pueden describir diferencias específicamente propias de los templos históricos, y en concreto, de los templos hebreos, cristianos e islámicos. Pero aquí se pretende señalar más bien lo que tienen en común entre ellos y con los lugares de culto contruidos por el hombre desde su aparición en el planeta como especie diferenciada, en el paleolítico superior. La *Domus Dei* es el epicentro de la vida, el lugar del comienzo de la vida, de su renovación y de su salvación.

3. LAS CORRESPONDENCIAS ENTRE ESFERAS, ASTROS, ANIMALES Y PLANTAS. MAGIA Y SACRAMENTOS

§ 31. LAS CORRESPONDENCIAS ENTRE ESFERAS, ASTROS, ANIMALES Y PLANTAS. MAGIA Y SACRAMENTOS

LA relación entre supervivencia, fecundidad animal y vegetal, movimientos de los astros, ciclos diurnos y nocturnos, semanales y mensuales, caza, nacimientos y muertes, y organización de la vida de la comunidad de los *sapiens* paleolíticos, que ahora se

describe y representa según un orden abstracto, genético y analítico, para facilitar un tipo de comprensión propia de la cultura del siglo XXI, no es vivido así por los *sapiens* que lo protagonizan. Esa relación es vivida por los *sapiens* de un modo concreto, cotidiano y sintético, quizá parecido al modo en que los niños viven la relación con sus padres, sus casas, sus camas, sus comidas y sus juguetes. A través de esa relación cotidiana con tales elementos pueden aprender a nombrarlos, y posteriormente a diferenciarlos y articularlos entre sí.

El modo en que los *sapiens* viven la relación entre todos esos elementos es interactiva, vital (importante para las supervivencia) y muy práctica. Levantarse por las mañanas, prepararse para las tareas masculinas o femeninas, preparar herramientas para la caza, o formar el grupo para ir de caza, preparar alimentos o vestimentas, marchar, volver, tener el fuego listo, celebrar la comida, descansar, fecundar a la hembra, gestar, alumbrar al niño, enterrar a los muertos. Cada uno de los elementos con los que trata al realizar estas operaciones, minerales, vegetales, animales, fuerzas telúricas, fuerzas cósmicas y astros, juegan un papel concreto en los concretos procesos de nacer, crecer, reproducirse y morir, en los procesos de fecundación, gestación y generación, en los procesos de caza y distribución de la pieza cazada, en los procesos enfermar y sanar, de sembrar y recoger, de recordar y proyectar esas operaciones.

El lugar que ocupa Orión en el cielo señala el fin del invierno, y el fin del letargo invernal del oso, la salida del oso, las posibilidades de cazarlo, el vigor llega renovado a plantas y a animales, y también a los hombres y a las mujeres. El momento de la luna en cuarto creciente indica el momento en que algunas mujeres están más receptivas y pueden ser fecundadas, y también el momento en que pueden parir mejor, el momento en que la leche sale con más abundancia de sus pechos. El vigor masculino, la ovulación, la receptividad de la hembra, la abundancia de la leche, se puede reforzar con algunos alimentos, algunas bebidas o algunos frutos que cuya aparición también es anunciada por Orión.

Los elementos con los que los *sapiens* realizan sus operaciones de caza, fecundación y alumbramiento, que son los actos de culto básicos, los sacrificios primordiales, son hachas de piedra, lanzas de madera, sangre de toro, colmillos de jabalí, astas de reños, conchas de moluscos, plumas de aves, ramas de palma, de romero, bayas y semillas diversas, leche de almendras o de cabra, jugos mora o de arándanos, con sus colores, aromas, etc.

Los procesos de caza del oso, de fecundación, de madurez sexual, etc., tienen también un orden, una secuencia espontánea, natural, pero en ella el hombre o la mujer pueden intervenir también para apoyarla, haciendo uso de los diversos elementos que forman parte del proceso, de un modo más o menos intenso. A veces la secuencia se tuerce y se malogra. A veces el *sapiens* que las conoce bien, el chaman o la chamana, las enderezan y las llevan a buen término, al éxito.

La supervivencia es un don de los poderes sagrados que se logra también con la cooperación, casi siempre festiva y fatigosa de hombres y mujeres. Hay unos procesos más automáticos que otros, más cortos que otros, más sencillos que otros, porque el modo de conjuntarse las fuerzas es diferente en cada proceso.

El que conoce bien todo eso es el chaman, el hombre de la lluvia, de la curación, de la caza, de la fecundidad. El hombre de la curación ha aprendido de sus maestros, pero también de su experiencia, y transmite el saber a otros.

Esa técnica de activación y de corrección de los flujos de los poderes sagrados en los procesos de organización y desarrollo de la vida cotidiana se denomina magia. Consiste, simplemente, en la técnica de uso de los poderes sagrados en orden a la supervivencia.

La magia consiste en un amplio repertorio de técnicas para la activación de los poderes pertinentes en relación con los procesos pertinentes, del individuo masculino y femenino, y de la comunidad.

A lo largo del neolítico y del calcolítico, y posteriormente en la época histórica, las actividades ejecutadas en relación con la

diversidad de operaciones de los individuos y la comunidad, con el instrumental correspondiente, pasaron a recibir el nombre de «sacramento» y en el ámbito de las comunidades cristianas, «sacramentales», como en su momento se estudiará.

A lo largo del desarrollo de la especie *sapiens*, aumenta la discriminación entre factores naturales y aumenta la complejidad de la articulación entre todos, hasta el momento de máxima amplitud y complejidad en los comienzos de la modernidad en occidente.

Los poderes sagrados se desglosan en dioses en las religiones politeístas y en dios y ángeles en las monoteístas, por una parte, y en esferas y órbitas celestes por otra. Las fuerzas físicas y vitales, de animales y plantas, que en el paleolítico se localizan establemente en elementos minerales como el agua, vegetales como el aceite o animales como la leche y la miel, o que se ubican transitoriamente en constructos artificiales como collares, pulseras, pendientes, etc., se multiplican y se correlacionan a su vez con las divinidades de la teología y las esferas celestes de la astronomía.

Es posible trazar un cuadro, correspondiente a las entidades diferenciadas y a la articulación entre ellas. En la gran tabla de esas correspondencias, el saber y las prácticas paleolíticas ocupan unas pocas celdas, mientras las demás quedan vacías y van recibiendo su contenido con la llegada de conocimientos posteriores.

De momento no hace falta justificar ni analizar en detalle la arquitectura de ese cuadro de correspondencias. Basta con algunas indicaciones sobre su construcción, para dar una idea del modo en que los procedimientos de obtener y organizar el conocimiento en épocas posteriores han asumido e integrado el conocimiento y las prácticas recibidas del paleolítico.

Las filas 1 a 4 recogen las denominaciones de la divinidad elaboradas por las diversas escuelas de teología, orientales y occidentales, neoplatónicas y cristianas.

Las filas 10 a 0 recogen las esferas del modelo de Ptolomeo mencionado anteriormente, mostrando la correspondencia entre dioses o ángeles con astros y constelaciones, con cifras místicas, con animales, vegetales y minerales, sacramentales y plegarias rituales referidas a problemas concretos.

La fila 0 recoge el mundo sublunar, la tierra y la presencia activa en ella de elementos relacionados con los diversos poderes sagrados.

La fila 0-0 recoge el microcosmos humano, el cuerpo individual, masculino o femenino, en cuanto que reproduce de algún modo la estructura y la dinámicas de fuerzas sagradas y naturales operantes en el macrocosmos.

La fila -1 recoge el mundo inferior, infernal, negativo o de los ‘malos espíritus’, en su relación con el macrocosmos y con el microcosmos.

La columna A recoge la multitud de nombres que se ha dado a la divinidad en el monoteísmo cristiano y en el islámico, para mostrar la multitud de sus aspectos. En tales denominaciones hay analogías entre las personas divinas de la dogmática cristiana, las divinidades hindúes, y, en general, las de las religiones con logos.²⁵

La columna B recoge la multitud de nombres con que se designa a los ángeles en el judaísmo, el cristianismo y el islam, nombres que a su vez guardan analogías con las criaturas espirituales de las distintas religiones con logos.

La columna C recoge los nombres de los dioses en el politeísmo griego, tanto en la práctica religiosa como en la teología²⁶. Estos nombres tienen figuras análogas en la divinidades mitológicas de las religiones pre-alfabéticas.

[25] Especialmente los nombres divinos recogidos en Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial*; *La jerarquía eclesiástica*; *La teología mística*. *Epístolas*, Buenos Aires: Losada, 2008, e Ibn Arabi, *El secreto de los nombres divinos*. Ed. de Pablo Beneito, Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2012.

[26] Teniendo en cuenta especialmente el texto de Proclo, *Teología platónica*. Milan: Bompiani (2) 2012 y la la mitología homérica.

La columna D recoge el sistema de las esferas de Aristóteles-Ptolomeo, que a su vez es recogido y retocado en los sistemas de las esferas celestes y figuras de la astrología posteriores, y en los sistemas de fuerzas cósmicas y energías cósmicas del occidente moderno y contemporáneo.

La columna E recoge las cifras de la Cábala, es decir, los números y cifras sagradas, colores y cualidades, utilizados en la mística judía a partir de la edad media occidental.

Las columnas F-G recogen los vivientes de las mitologías calcolíticas, es decir, los F) animales sagrados, sacralizados, maldecidos y endemoniados, y los G) vegetales sagrados y sacralizados, o bien maldecidos, hechizados o embrujados.

La columna H recoge los elementos de la Alquimia, minerales sagrados y sacralizados, o bien maldecidos, hechizados, embrujados.

Las columnas I-J recogen prácticas de las religiones abrahámicas, hindúes y americanas. I) Cosas sagradas y sacralizadas, sacramentos, sacramentales, talismanes, amuletos, ‘puertas’ para los malos espíritus, y J) actos y dichos salutíferos: oraciones de sanación, exorcismos, votos, ofrendas a los santos gestores de los diversos poderes, etc. Actos y dichos maléficos: maleficios, maldiciones, magia negra, vudú, mal de ojo, etc.

Este cuadro muestra la unidad del universo, del mundo espacio-temporal, con el mundo humano y el mundo sagrado, que tiene vigencia en la cultura occidental hasta el comienzo de la edad moderna, y en las demás culturas hasta la descolonización y globalización de los siglos XX y XXI.

1. CUADRO DE CORRESPONDENCIA DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA CON ASTROLOGÍA Y MAGIA										
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J
	Nombr Divins	Ángeles Funcions Virtudes	Dioses Míticos Cualidd	Esfras celst Signos Zd	Númr cifras/ Color	Animal	Vegetal	Minerals	Amu- leto Sacrm.	Ple- garia votos
1a	Dios Omnip		Zeus	Celum Empir						
2a	Intelec Logos							Piedra Filosf		
3a	Volunt Amor									
4a		Primum mobile								
10				10° Cel						
9				9° Cel						
8				8° Cel						
7			Saturno Orden Intelign	Satur/ Capricrn Acuario	Verde	Bufalo Colibri	Pino Cipres Chopo	Mercuri- Plomo Agata		
6			Zeus Generos Clarivid	Iovis/ Sagitar Piscis	Púrpr	Elefante Perro Caballo	Cerezo Avellano Peral	Estaño Plata Jacinto		
5		Miguel	Marte Energía Valor	Martis/ Aries Escor- pio	Rojo	Lobo Tiburón Serpnt	Albahac Tabaco Acebo	Hierro Cobre Esmerld		
4			Apolo Creativ Alegria	Solis/ Leo	Narnj	León Alce Robín	Limon Cedro Laurel	Oro Plata Diamant		
3			Venus Lealtad Armon	Veneri/ Taurus Libra	Azul	Os,Toro Cisne Paloma	Naranjo Mirto Coliflor	Cobre Bronce Lapislz		
2		Gabriel Rafael	Hermes Sociabl Curar	Merc/ Gemins Virgo	Amar	Zorro Ardilla Abeja	Abedul Enebro Olivo	Mercur Plomo Aguam		
1			Snsibld Tenacid	Lunae/ Cancer	Blanc	Cangrej Tortuga Pato	Tilo Nogal Malva	Plata Estaño Amatist		
0	Tierra		Madre tierra	Fuego Aire Agua Tierra		Leche Miel	Ajo	Piedra Filosf	Agua Y Sal bend	
0-0	Homo Micro cosmo			Chacras						Orac Sanaci
-1	Infero.	Demons			666	Gatos			Portas Malefi Mal dicion	Exorci

La unidad del sistema ontológico-religioso de las diferentes culturas se resquebraja en el Renacimiento cuando se inicia la hegemonía de la ciencia moderna y desaparece al establecerse la ciencia moderna como la clave de interpretación pública de la realidad. La unidad cultural precedente, de inspiración ontológico-religiosa pasa a ser desplazada por un nuevo paradigma inspirado en la racionalidad científica, es decir, pasa a ser sustituido por la cultura ilustrada.

La cultura ilustrada del mundo occidental, tiene un poder de configuración social semejante al de las culturas precedentes, pero además tiene un poder de expansión y universalización más amplio que ellas, y un poder de hegemonía monopolística y excluyente más fuerte que todas ellas, como señalaran Max Weber y Foucault entre otros, y por eso, un poder de marginación y de expulsión a la clandestinidad de cualesquiera conocimientos y prácticas no legitimados por ella.

En la cultura ilustrada, al adoptarse el principio cartesiano de basar la vida y la organización social solamente en conocimientos científicos, se aceptan como legítimos y se aceptan la vigencia social los factores de las columnas A y B del cuadro, y aquellos factores de las columnas I y J aceptados por las autoridades de las instituciones religiosas.

Los factores de las columnas C a la H son deslegitimados y pasan a la periferia o a la clandestinidad, por eso solamente son utilizados y acogidos en los pueblos primitivos y salvajes que no tienen conocimientos científicos, entre los campesinos y en general el vulgo iletrado, entre los infieles y herejes que practican «ciencias ocultas» prohibidas por la administración civil y la eclesiásticas, y entre los científicos que haciendo caso omiso de tales prohibiciones y siguen estudiando la unidad del todo legada desde la antigüedad. De ese grupo de científicos forman parte Giordano Bruno, Paracelso, Newton, Hahnemann, Teilhard de Chardin, y muchos otros de relevancia similar.

El debate entre las autoridades legítimas de la cultura ilustrada y las autoridades legítimas de las instituciones religiosas,

el debate entre razón y fe, ateísmo y ciencia, etc., no pertenece a este lugar.

La unidad ontológico-religiosa ilustrada en el cuadro se mantiene en las culturas no occidentales. Dentro del cristianismo, la Iglesia Católica mantiene su tarea de modernización y de integración de la religiosidad popular, de delimitación entre lo sagrado y lo sacrílego, lo mágico, etc. A este respecto, resulta ilustrativo el *Ceremonial de la Iglesia Católica*, publicado por el papa Juan Pablo II, en el que se reordena y redefine el sentido que tienen para la Iglesia Católica los elementos de las columnas I y J, es decir, el universo de los «sacramentales»²⁷.

[27] Cfr., *Ceremonial de la Iglesia Católica*, 1993

CAPÍTULO 8: VIDA RELIGIOSA DEL INDIVIDUO PALEOLÍTICO. LA INTIMIDAD Y LO DIVINO

1. LA COMUNICACIÓN CON LO DIVINO – § 32. *Oscuridad y silencio. El Phanum y el Mysterium tremendum et fascinans* - § 33. *El agua viva del cielo y de la tierra. La Vía Láctea y la fuente* – 2. *COMIENZO Y PRINCIPIO DE LA ADORACIÓN* - § 34. *Comienzo empírico y comienzo trascendental de la adoración religiosa* – 3. *ESTADOS DE ÁNIMO Y ACTITUDES RELIGIOSAS. LA SABIDURÍA Y EL ÉXTASIS* - § 35. *Estados afectivos y estados operativos de la vida religiosa. La sabiduría* - § 36. *Estados de conciencia alterados saludables y patológicos. El éxtasis.*

1. LA COMUNICACIÓN CON LO DIVINO

§ 32. *OSCURIDAD Y SILENCIO. EL PHANUM Y EL MYSTERIUM TREMENDUM ET FASCINANS*

HAY una relación comunicativa entre los mamíferos superiores, entre los homínidos, y desde luego entre los neandertales. Pero no es la misma que la que se da entre los *sapiens*. Esa capacidad de comunicación, en todos los vivientes mencionados, lleva consigo una cierta expectación o una cierta perplejidad ante las manifestaciones del medio, ante las manifestaciones de cualquier realidad viviente, a la que se responde con comportamientos rituales naturales.

En el caso de los seres humanos esa expectación se manifiesta como interrogación, como admiración, como temor reverencial, que es la actitud de ellos ante lo misterioso, y de otras maneras, y en esa actitud interrogativa y admirativa, temerosa y a la vez reverente, que se expresan en comportamientos rituales simbólicos, aparece implícitamente toda la amplitud y profundidad del intelecto y del logos humanos.

La amplitud y profundidad de una capacidad subjetiva aparece a nivel sensorial cuando se produce una privación de

objeto sensible. Si se trata de una privación de objeto visible y objeto audible, esa capacidad aparece como atención de la vista y del oído ante la oscuridad y ante el silencio, que distinguimos bien de la ceguera y de la sordera porque en éstas no se da actualidad de capacidades sensibles, sino sencillamente incapacidad.

La oscuridad y el silencio actualizan y muestran la capacidad de atención visual y auditiva del viviente, y apuntan al correlato objetivo de lo visible y audible. A su vez, la interrogación y admiración intelectivas actualizan y muestran la capacidad intelectual y comunicativa del intelecto y el logos humano, y apuntan a su correlato objetivo inteligible y expresable. La profundidad del preguntar, del temor reverencial y de la admiración humana son insondables, no tienen fondo, son infinitos, porque son la reacción del espíritu ante lo ignoto y misterioso. Por eso las respuestas que se dan a sus preguntas, los motivos que atribuyen a sus grandes temores, la dignidad con la que revisten a los valores venerados y el alcance y metas que confieren a su deseo de saber, también son infinitos, tienen la amplitud del intelecto y del logos. Por eso generan comportamientos simbólicos, y unos ritos tan variados, tan artísticos.

Los primeros *sapiens* despliegan el intelecto y el logos en la lucha por la supervivencia. Cada éxito en el intento les abre el camino de lo que tiene sentido para ellos, de lo que genera vida y la preserva. El conjunto de la acción realizada y el objetivo alcanzado iluminan su existencia y la salvan. En otro caso el resultado es la muerte. Se repite lo que ha dado buen resultado, una y otra vez, y así se generan ritos simbólicos, pautas de comportamiento muy versátiles, roturación del mundo humano. El universo queda colonizado porque queda iluminado, queda descubierto el sentido de algunos eventos y de las realidades relacionadas con ellos¹.

[1] Knight, Cris, Studdert-Kennedy, Michael and Hurford, James, *The Evolutionary Emergence of Language Social Function and the Origins of Linguistic Form*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

Fuera de ese foco de luz, de ese foco de los eventos con sentido, todo es caos para el *sapiens*, peligro y mal, o sea, oscuridad y silencio para un intelecto que escudriña el horizonte, que interroga y se admira ante la nada. El foco de luz es también misterio, permite comprender el peligro y la salvación. La luz, la comprensión, lo ilumina y da sentido a todo. Y el sentido es sobrevivir, es vida y salvación. ¿Cómo no venerar a eso que da luz, que salva del caos, de la muerte, de la nada?²

La experiencia del vivir y sobrevivir mediante la caza y mediante la comida, mediante el sol que alumbra el campo de caza, mediante el fuego que alumbra el interior de la cueva en que se caza, se cocina y se come, y mediante la sangre que anima a los vivientes y se derrama en la caza y en la comida, es la vivencia de lo real, y también de la salvación, del milagro, de lo sagrado.

Se pueden describir los orígenes del conocimiento humano como una experiencia maravillosa, como el descubrimiento de la realidad, como la primera experiencia del comprender, como un deslumbramiento ante el ser, pero como algo que tiene siempre y en todo caso un carácter ordinario. Pero a la vez y en continuidad con ello, se pueden describir los orígenes del conocimiento humano como una experiencia de lo extraordinario, deslumbrante, revelador y, más que comprensible, misterioso, es decir, como una experiencia de tipo religioso. Ese tipo de experiencia y lo que la provoca recibe desde un cierto momento un nombre específico, diferenciado de lo que no es sacro, de lo que es común, ordinario o natural.

Una de las raíces de los vocablos que designan lo sagrado en las lenguas europeas, es la del término griego *Phanaios*, lo que ilumina, trae a la luz, da luz, del verbo *Phaino*, hacer aparecer, revelar, descubrir, brillar³, y del sustantivo *phanós*, antorcha, linterna, lámpara. A estos significados se suman los derivados del

[2] Eliade, M., «Experiencias de la luz mística», en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984.

[3] Liddell & Scott's, *Greek - English Lexicon*. Oxford, Clarendon, 1991, p. 854.

latín, *fanum*, templo, y *pro-fanus*, lo que está antes y fuera del templo, y el término de las lenguas vernáculas *fanatismo*⁴.

El *Phanum*, la luz, lo sagrado, lo que impone temor reverencial y atrae seduciendo, lo que se venera, aquello a lo que el hombre se entrega porque es lo que máximamente adora, ama e idolatra, en el sentido propio del término, es el misterio en sí mismo.

En relación con el vocablo *fanatismo*, el término idolatría proviene de los vocablos griegos *eidos*, idea, imagen, y *latreia*, adoración, culto⁵. El término *eidos* da lugar a ‘idea’ que en las lenguas europeas significa representación conceptual o imaginativa (más bien verdadera) y a ‘ídolo’, que en esas lenguas significa representación conceptual o imaginativa más bien falsa.

Una cierta diferencia entre el *Phanum*, la luz, y el *Eidos*, la figura, la idea, lo iluminado, es que la luz ilumina sin tener forma mientras que la figura o la idea tiene forma y si ilumina lo hace de otro modo. Esto significa que desde cierto punto de vista no cabe una representación verdadera del *phanum*, del ser, del bien, de la belleza o de la comunicación, no cabe una representación de lo que alumbra mediante un elemento opaco que pretendiera hacer de significante. Es decir, no cabe una representación ‘objetiva’ del *phanun*, y a su vez lo representado o lo visto es representable y visible porque no es luz.

La experiencia de lo real se diferencia bien de la experiencia de lo sagrado, que es la vivencia de lo tremendo y fascinante, lo que provoca temor, un miedo especialmente sobrecogedor, y que a la vez provoca una atracción y una seducción por encima de cualquier experiencia ordinaria, y eso tanto en el *sapiens* del paleolítico como en el hombre actual.

[4] Corominas J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos, Madrid, 1987, p 266. Con este sentido emplea Heidegger el sustantivo alemán *Lichtung* para significar claro del bosque y también conciencia, ámbito de la conciencia. Cfr., *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.

[5] Lydell and Scott, *Greek English Lexicon*. Oxford, 1991.

Semejante experiencia ha quedado expresada en obras ya clásicas, especialmente en la de Rudolf Otto *Das Heilige* de 1917⁶, donde se describe como vivencia del *Mysterium tremendum et fascinas*, del misterio tremendo y fascinante, que provoca estupor, temor, fascinación y atracción al mismo tiempo. A través de obras como la de Eliade, *Experiencias de la luz mística*, como la de Bataille *El erotismo*⁷ y como tantas otras. En cada lengua y cultura esa experiencia y lo vivido en ella se ha designado con términos propios, pero siempre se ha descrito como produciendo el mismo efecto sobre el ser humano y moviéndole a las mismas posturas corporales de genuflexión y abajamiento, adoración, plegaria, entrega y súplica.

La magnitud de lo que en esas experiencias de lo real y de lo sagrado vive el *sapiens* en la caza, en la lluvia, en el parto, en contraste con lo que vive el animal, es la magnitud de la diferencia entre un intelecto y una interioridad como la humana y una sensibilidad y una interioridad como la de los animales.

Además del *phanum* y de la experiencia mística de la luz, que hacen referencia a la vista y al conocimiento intelectual, hay otros factores con los cuales la experiencia de lo sagrado se registra mediante el tacto y la presencia y el sentimiento de la vida, que son los fenómenos de la fecundación, gestación y alumbramiento.

La experiencia de la luz es una experiencia sentiente, se siente que se ve, porque el *phanum* no es un eidos, un objeto que pueda verse como opaco, como sin dar luz. en la opacidad. Ver luz es sentir luz, es una cierta experiencia táctil, como sentir que se está vivo.

Por su parte, las experiencias cenestésicas de sentir calor, peso, dolor, etc., en el propio cuerpo con experiencias táctiles que tienen también objetos diferenciados. Pero hay una experiencia a nivel táctil que no tiene un objeto diferenciado, que es la

[6] Otto, Rudolf, *Lo santo*. Madrid: Alianza, 1985.

[7] Eliade, M., «Experiencias de la luz mística», en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona, Labor, 1984. Bataille, Georges, *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 2005.

experiencia de sentirse vivo, de estar vivo. La experiencia de la luz y la experiencia del vivir son experiencias de actividades sin objetos, y junto a ellas se da también la experiencia de generar y dar la vida en algunos casos, en concreto, en el caso de las mujeres, o de muchas mujeres.

Hay unos modos específicamente femeninos de la experiencia de lo sagrado y de la comunicación con lo divino, que también se pueden representar mediante artes escénicas, artes plásticas y signos abstractos.

Ahora se va a describir la experiencia femenina y maternal de lo sagrado y alguna de sus expresiones en las artes plásticas, para pasar después al examen de la experiencia de comunicación e intimidad con lo divino, tanto masculina como femenina.

§ 33. *EL AGUA VIVA DEL CIELO Y DE LA TIERRA. LA VÍA LÁCTEA Y LA FUENTE*

Lo más visible en el cielo nocturno desde cualquier hemisferio en cualquier época del año es la Vía Láctea. Lo es ahora, y lo era cuando los sapiens se expanden por toda Eurasia, Australia y América. Hasta principios del siglo XX se creía que estaba formada por el conjunto de todas las estrellas del universo y no sólo por un conjunto de galaxias. El nombre con que se le designa en la cultura occidental proviene del latín «Via lactea» y del griego γαλαξίας κύκλος (*galaxías kýklos*, «círculo de leche»), con el que se designa la banda de estrellas que envuelve a los signos del zodiaco, o sea, a las constelaciones, y que produce el efecto visual en una especie de banda blanquecina uniforme.

El nombre de «círculo de leche» lo explica la mitología griega diciendo que se trata de la leche de la diosa Hera que escapó de su pezón mientras amamantaba a Heracles. La Vía Láctea es la «madre tierra» de los dioses, la «madre cielo» del universo, el seno materno y la leche nutricia primordial.

La Vía Láctea es el útero de todos los dioses y todos los vivientes, el seno materno de donde brotan y donde se cobijan todos los poderes sagrados (todas las fuerzas cósmicas). El útero cósmico dispensa el flujo de la vida a todos los vivientes, de él fluye agua, sangre y sobre todo leche, que alimenta a los dioses, a los hombres, a los animales y a los vegetales. El agua de la vida fluye desde manantiales ocultos, desde orígenes ignotos ocultos en la oscuridad de la noche, de la tierra, de la hembra, y mana por las estrellas, las fuentes y los pezones.

El mito de la leche de Hera y el culto de Hera, con ese nombre, data de comienzos de primer milenio, pero obviamente recoge prácticas y ritos de siglos y quizá de milenio anteriores.

Este papel de la diosa madre del cielo tiene una de sus mejores expresiones plásticas en la danza cerámica de la Diosa Beocia del 700 adC (fig. 40 de Ragazzi)⁸.

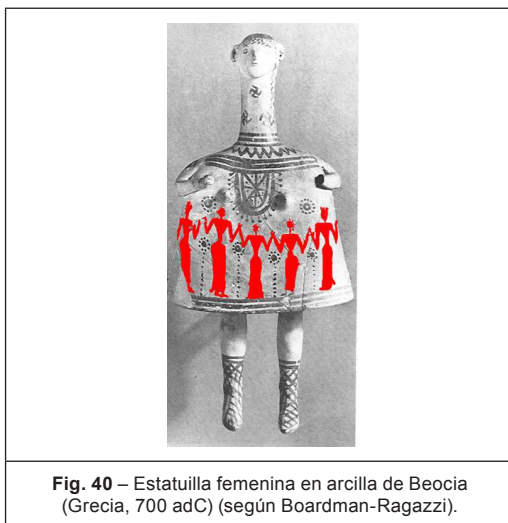


Fig. 40 – Estatuilla femenina en arcilla de Beocia (Grecia, 700 adC) (según Boardman-Ragazzi).

[8] Cfr. Ragazzi, Gaudenzio, op. cit.

La línea de danzantes es el elemento decorativo representado directamente sobre el cuerpo de la Diosa, que es el espacio sagrado en torno al cual se ejecuta la danza. El colgante del collar es un atributo solar de la diosa. Los elementos decorativos entre una danzante y otra, dispuestos circularmente junto a los pechos de la Diosa, son representaciones del pezón materno manando leche, símbolo de fecundidad y prosperidad.

La leche, el sentir la subida de la leche hasta los pechos, el fluir de la leche hacia los lactantes, y la ingestión de la leche por los lactantes, son una experiencia directa de la vida, quizá del vivir puro, y por eso el símbolo de la fuente que mana desde el fondo de la tierra, es el símbolo y la expresión del abismo misterioso de donde brota la fuente propiamente dicha, que es la fuente de la vida, como antes se ha dicho (§ 28).

La experiencia de la luz y la experiencia del vivir son la primera experiencia de la comunicación y el contacto con lo sagrado, y por eso el primer momento de la veneración y la adoración.

2. COMIENZO Y PRINCIPIO DE LA ADORACIÓN

§ 34. *COMIENZO EMPÍRICO Y COMIENZO TRASCENDENTAL DE LA ADORACIÓN RELIGIOSA*

LA memoria épica de los griegos registra que el fuego lo obtuvo por primera vez del cielo un titán, Prometeo, y la memoria épica de los semitas registra que los hijos de Dios y de los gigantes eran muy fuertes y valientes⁹. Como ya se ha indicado, es posible que esos neandertales de excepcional fuerza muscular, se corres-

[9] «6:4 Había gigantes en la tierra en aquellos días, y también después que se llegaron los hijos de Dios a las hijas de los hombres, y les engendraron hijos. Estos fueron los valientes que desde la antigüedad fueron varones de renombre» Gen 6, 4.

pondan con los titanes y con los gigantes, o no¹⁰, y es posible que entre los neandertales se diera también alguna forma de chamanismo, como se ha dicho también. Entre los *sapiens* se da al menos desde la salida de África¹¹.

La diferencia entre el *Phanum* y el *Mysterium* ya señalada, es pertinente en orden a precisar la diferencia apuntada también entre el correlato del intelecto humano y el del logos humano, porque no son el mismo, y el lugar más apropiado para señalarlo es la filosofía de la religión.

El correlato del logos humano es uno, a saber, la totalidad de lo inteligible y expresable, y el correlato del intelecto humano es doble. Por una parte, el *Phanum*, la luz (el ser en sentido heideggeriano), que hace que la totalidad de lo real sea inteligible y expresable, y por otra parte el *Mysterium tremendum et fascinans*, que excede con mucho la capacidad de articulación del logos humano en términos de contenido inteligible y expresable, o en términos de contenido racional o científico, y que es también luz y vivir y está más allá del ser.

En primer lugar, el correlato del intelecto es, pues, por una parte, el *Phanum*, la luz mediante la cual el propio intelecto articula los contenidos inteligibles y expresables de la realidad, las formas, y, por otra parte, la totalidad de lo real articulable en tales términos, la totalidad de las formas, que es el modo en que el intelecto genera el logos, es decir, la unificación de todos esos contenidos en un *conocimiento teórico*.

En segundo lugar, el correlato del intelecto es el *Mysterium tremendum et fascinans*, es decir, lo que aquí se está llamando 'lo sagrado', que no es articulable según el logos, según la razón o la ciencia, sino según el 'corazón', que puede *articular en una*

[10] S. E. Churchill & J. A. Rhodes, «How Strong were the Neandertals?» *Periodicum biologorum udc* 57:61, VOL. 108, No 4, 457-470, 2006. Sobre la Gigantomaquia, cfr., Kerényi, Karl, *The Gods of the Greeks*. New York: Thames and Hudson, 1980 (orig.1951).

[11] Winkelman, Michael, *Shamanism: a Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2010. Print. <http://en.wikipedia.org/wiki/Shamanism>

unificación transformadora el mundo y lo sagrado. El 'corazón', que capta y comunica con el *Mysterium* en el vivir, es lo que Gorgias, Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Eckardt, Pascal, Wittgenstein, Heidegger, Otto, Scheler, Eliade, Gadamer, Geertz, Levinas, Garchia, y otros han considerado que es lo que tiene como correlato a Dios (al cual se le puede amar más adecuadamente que conocer), y a la totalidad de lo real en cuanto que sacralizable o santificable¹².

Dicho más en concreto, el *Mysterium tremendum et fascinans*, lo sagrado, se corresponde con lo que es propio de o relativo a Dios, y con Dios mismo, según los significados que dan a este término cuando lo usan pensadores como Gorgias, Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Eckardt, Pascal, Descartes, Kant y Hegel, con todas las diferencias que hay entre ellos. Se corresponde también con lo que llaman lo sagrado y Dios, Eliade, Otto, Geertz y Flew¹³. Y se corresponde con lo que Frazer llama lo sagrado y Dios para sostener que es una superstición y que no se refiere a nada real¹⁴.

Tanto Wittgenstein como Heidegger¹⁵ sitúan lo sagrado y a Dios mismo más allá del alcance de las formalizaciones del intelecto, como un referente que es de alguna manera 'comprensible'

[12] Estos autores sostienen esta tesis en la medida en que consideran que el intelecto, impulsado por el amor o la caridad, tiene una capacidad cognoscitiva de mayor alcance que cuando opera en el monólogo objetivante (lo que Heidegger llama pensamiento representativo).

[13] En las obras, Eliade, M., *El chamanismo*. Cit., Otto, R., *Lo santo*. cit., Geertz, C., *La religión como sistema cultural*. cit., Flew, A., *Dios existe*. cit. Aunque Geertz y Flew no eran creyentes y se confesaban agnósticos, designaban con la palabra «Dios» un tipo de entidad o de realidad reconocible por los creyentes como el referente de esa misma palabra que ellos utilizan en distintas confesiones.

[14] Frazer, G., *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011; este es también el sentido que tiene el término «Dios» para algunos pensadores del positivismo racionalista, y también para otros no positivistas como Marx, Nietzsche, Sartre o Freud.

[15] Wittgenstein, L., *Observaciones a 'La rama dorada' de Frazer*. Madrid Tecnos, 1992. Heidegger, M., «La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'», en *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.

a partir del momento en que el intelecto y el 'corazón' están instalados en una adecuada actitud respecto del ser. Gadamer sostiene que el mito, la plegaria o las profesiones de fe, pertenecen a un orden de discurso en el que se habla de lo sagrado como fundamento del orden del intelecto, del ser y del logos, al que carece de sentido valorar desde el punto de vista de un uso particular de la razón y respecto del cual lo que cabe es la adoración¹⁶. Por su parte, Geertz señala que la religión es el orden de apelaciones del ser humano cuando las situaciones existenciales desbordan toda capacidad de comprensión y llevan a una adoración de desesperación completa, el orden del que se espera que puede haber una solución ante lo definitivamente insoluble (como por ejemplo la muerte). Por eso señala que lo que todas las religiones comparten es el dogma, relativamente modesto, de que Dios no está completamente loco¹⁷.

Puede suponerse que hay correspondencia y ajuste entre las capacidades intelectivas y comunicativas de los humanos y la realidad toda o el conjunto de las realidades inteligibles, que la realidad (el ser) supera al intelecto, o que el intelecto supera a la realidad (al ser). Todo ello se ha supuesto y se ha analizado en la historia de la filosofía occidental de modos muy explícitos y detallados, y también en los siglos XIX y XX.

La luz hace visible lo iluminado y la vida dotan de sentido a todo lo existente, pero ellas no necesitan ser iluminadas ni generadas porque ya son luz y vida. El intelecto y el alma-vida tienen en parte la naturaleza de la luz y la vida, de lo actual, y en parte la de lo apagado, de lo que necesita ser encendido. El ente tiene solamente la naturaleza de lo iluminado, de lo sostenido en el vivir, y el ser del ente también la de la luz y del alma-vida (que sería la del ser como diferenciado del ente), y quizá la de una luz que enciende al intelecto apagado.

[16] Gadamer, *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.

[17] Geertz, C., *La religión como sistema cultural*, cit.

El ser desborda la capacidad conceptual y expresiva del intelecto, y su capacidad perceptiva, y en ese sentido se puede ensayar, como hace Heidegger, un análisis del correlato real del intelecto que no suponga una caída en los conceptos y en las reglas de articulación de conceptos, sino que le sostenga la mirada a la luz, al vivir, al ser¹⁸.

En ese caso, el intelecto y el corazón humanos pueden referirse a su correlato real, más allá de lo conceptual objetivable, en el hombre actual y en los primeros *sapiens*, y entonces se encuentran con aquello que está más allá de los conceptos, más allá de lo articulado según el logos, más allá de lo organizado y comprensible racionalmente, es decir, se encuentra con el horizonte informalizable. En esa dirección lo que se capta son las nociones que abren los campos de lo informalizable, a saber, el caos, el mal, la nada, el poder, el ser, y la libertad, que se pueden sistematizar en un cuadro como el que se presenta más adelante.

Lo informalizable es lo que en el plano trascendental remite a los problemas filosóficos fundamentales, y en el plano biológico y empírico provoca las reacciones biológicas y psicológicas de miedo, angustia, ira y otros¹⁹. Más allá de esas nociones que abren los horizontes de formalización, los campos de lo informalizable y los ámbitos de sentido, se encuentra el *Mysterium tremendum et fascinans*, es decir aquello que está más allá de los horizontes de sentido, y que más que comprensible o amable es adorable y que por eso se adora. Adorar es la referencia originaria y adecuada a lo sagrado.

A lo largo de la historia de la filosofía y de las religiones, la referencia del hombre a lo trascendente se ha formulado y se ha descrito de todas esas maneras, según una correspondencia entre el horizonte en el que el intelecto y el corazón perciben y elaboran

[18] Geertz, C., *La religión como sistema cultural*, cit.

[19] Cfr., Burkert, W., *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona: Acantilado, 2009, pp. 27 ss.

sus objetos, los objetos elaborados en cada caso, y el sentimiento o la actitud subjetiva respecto de tales contenidos y horizontes.

Se puede elaborar una tabla de la correspondencia entre actitudes subjetivas de adoración religiosa, sentimientos correspondientes, contenido objetivo al que se refiere, horizonte informalizable en el que se sitúa ese contenido, y referencia de ese horizonte informalizable a Dios.

A) Experiencia Religiosa	B) Vivencia subjetiva	C) Correlato objetivo	D) Horizonte de sentido informalizable	D) Referente trascendente
1) Religiosa/ Mística	Adoración (Místicos/ teólogos)	Dios imagen Poemas Cantos Dogmas	Amor	Dios/ amor
2) Religiosa/ Sapiencial	Admiración (Aristóteles)	Logos sapiencial	Sabiduría	Misterio
3) Religiosa/ Técnica, Científica	Ansiedad/duda (Descartes)	Magia-Cosmos Ciencia-Cosmos Técnica-Cosmos	Caos	Dios fundamento
4) Religiosa/ Intelectual	Poder (Leibniz)	Posibilidad	Ser	Dios creador
5) Religiosa/ Existencial	Angustia (Kierkegaard, Heidegger)	Logos existencial	Nada	Ser Dios abismo
6) Religiosa/ moral	Pavor/respeto (Kant)	Logos moral Ley moral	Bien/mal	Juicio final
7) Religiosa/ personal	Libertad	Indeterminación	Indeterminación	Otro personal

El hombre se encuentra con que puede establecer con ese *Mysterium* una relación de adoración a tres niveles o de tres dimensiones: una relación comunicativa afectiva, una relación comunicativa expresiva, y una relación meditativa reflexiva, y se encuentra con que surgen y resurgen la religión, el arte y la filosofía como formas de relación del espíritu humano con lo que no puede formalizar, con lo trascendente que le supera, es decir,

con el (espíritu) absoluto. Lo sagrado o lo absoluto es aquello a lo que, por no poder ser formalizado, se adora, se canta y se medita. Por eso hay interconexión y circularidad entre religión, arte y filosofía. Esto es lo que sucede de hecho, tanto en la vida ordinaria como en las experiencias extraordinarias, tanto en el paleolítico como en el neolítico y el post-histórico.

Estas capacidades subjetivas indican una cierta medida del intelecto del *sapiens* en todos los tiempos, actualizada según diferentes modulaciones de sentido en unos y en otros casos. Por otra parte, dan pistas sobre el modo en que el *Mysterium tremendum et fascinas* es percepción de lo que excede el intelecto humano, de lo que permite en determinados momentos volver a empezar por el principio, y del motivo por el cual dentro de la clase de «estados alterados de conciencia» entran a la vez fenómenos religiosos, artísticos y reflexivos, junto con otros de tipo patológicos.

Los creadores e innovadores de religiones, de corrientes artísticas, y de tendencias filosóficas, cuando se han situado en un nivel suficientemente radical, han descrito su experiencia como un encuentro con el origen, con el principio, y este origen ha sido caracterizado más en términos de *phanum*, de luz, que en términos de idea. Por otra parte su actitud subjetiva ha sido descrita como adoración, veneración, fascinación, amor, locura divina (*theia manía*), subyugación y persuasión (*Peitho*), éxtasis, entusiasmo, admiración, y de otros modos análogos. Son expresiones no solamente utilizadas en las descripciones de sus experiencias por los profetas hebreos desde Moisés hasta Amós, o por Zaratustra y Confucio, que en el siglo VI adC, predicaban las religiones de la interioridad, como señala Panikkar²⁰. Son expresiones utilizadas por Homero y Píndaro, para dar cuenta de sus experiencias poéticas y creadoras, o por Parménides, Platón y Aristóteles, para referir sus experiencias teóricas contemplativas.

[20] Panikkar, R., *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996.

Esas expresiones vuelven a ser utilizadas por Francisco de Asís y por Teresa de Jesús en su descubrimiento del amor, por Leonardo y Velázquez al sentirse imitadores del creador, por Descartes junto a su estufa al descubrir el pensar como *phanum* en los inicios de la modernidad, y también en el siglo XX por Etty Hillesum, Ghandi y Martin Luther King para transmitir sus experiencias religiosas, por Rilke, Pessoa y Vallejo para cantar su piedad por Dios y por el hombre, y por Heidegger para señalar que el ser es el principio del pensar filosófico.

Posiblemente el hombre no puede evitar la tendencia a la representación del *phanun*, o sea, a la idolatría, o, como diría Heidegger, a la metafísica²¹, aunque para otros autores como Hegel, la creencia en que nunca puede haber una representación suficiente de Dios y de que el pensamiento es inane ante esa tarea, significa una infravaloración del espíritu humano y del divino.

Hasta aquí, se ha descrito el origen de la religión (en cuanto que comportamiento simbólico, religión humana o religión libre y autoconsciente) desde el punto de vista de la primera de sus dimensiones, la del culto sacrificial, tomando el culto del oso como tipo del sacrificio originario. Se han señalado las dimensiones normativa, la teórica reflexiva y su dimensión existencial, que pertenecen a otros tratados.

El contenido de estas dimensiones de la religión, de orden normativo, teórico reflexivo y existencial, está guardado como implícito en el culto del oso y de cualquier otra pieza de caza con la que se celebre ese tipo de eucaristía. Dicho conjunto de implícitos está dado desde el principio en el ritual del sacrificio, en todo sacrificio de los *sapiens*, y no solamente en el de la caza. Por eso todos y cada uno de los sacrificios de los *sapiens* son el sacrificio primordial, y el conocimiento dado en ellos es el conocimiento primordial.

Queda finalmente examinar la vivencia de lo sagrado en el orden subjetivo individual, entre los *sapiens* del paleolítico.

[21] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.

3. ESTADOS DE ÁNIMO Y ACTITUDES RELIGIOSAS. LA SABIDURÍA Y EL ÉXTASIS

§ 35. *ESTADOS AFECTIVOS Y ESTADOS OPERATIVOS DE LA VIDA RELIGIOSA. LA SABIDURÍA*

La vivencia y la experiencia de lo sagrado, y el comportamiento religioso, implican unos estados de conciencia en los individuos, tanto si se encuentran en prácticas individuales como en prácticas colectivas, que se dan tanto en el hombre del siglo XXI como en el sapiens del paleolítico y que es posible describir.

Esos estados de conciencia se pueden desglosar en ordinarios o comunes, que acontecen de modo cotidiano, en las prácticas religiosas cotidianas, diarias o semanales, y extraordinarios o estados alterados de conciencia, que tienen un carácter más extraordinario y más distanciados en el tiempo. Son los fenómenos de éxtasis, y en general de los estados alterados de la conciencia religiosa, tanto normales como patológicos.

Los estados normales de la conciencia religiosa se pueden desglosar a su vez en dos grandes grupos, a saber, estados afectivos y estados operativos.

Los estados afectivos de la conciencia religiosa: son los propios de las actividades de adoración, devoción, contemplación, a los que corresponden sentimientos de piedad, amor, compasión, misericordia, gozo, etc.

Los estados operativos de la conciencia religiosa son los propios de las actividades y comportamientos generados por la experiencia religiosa, como los que corresponden con las actividades de cuidar, consolar, auxiliar, acompañar, alimentar, curar, etc., e impulsan a ellas.

Ambos tipos de estado de la conciencia religiosa normal están documentados desde el neolítico, y puede suponerse que desde el paleolítico si la vida de los sapiens paleolíticos es en algún sentido análoga a la de los cazadores recolectores que aún persisten.

Por eso puede estudiarse y enseñarse el conocimiento sapiencial de culturas neolíticas²², y puede decirse que la sabiduría tiene sus escuelas paleolíticas, neolíticas y calcolíticas, además de las que pertenecen a la época histórica, mejor conocidas en la cultura occidental.

§ 36. ESTADOS DE CONCIENCIA ALTERADOS SALUDABLES Y PATOLÓGICOS. EL ÉXTASIS

Los estados de la conciencia religiosa alterados, es decir las diversas formas del éxtasis, pueden desglosarse por su parte en normales y patológicas, por la muy suficiente razón de que hay numerosos grupos de personas completamente normales y de personas con trastornos patológicos que nunca han experimentado experiencias religiosas extraordinarias, y numerosos grupos de ambos tipos que sí las han experimentado.

Los estados alterados de conciencia normales, pueden no estar relacionados con ningún apoyo o estimulante físico, y desencadenarse de modo impremeditado, porque lo sagrado irrumpe por su propia fuerza en el interior del individuo, o estar relacionados con factores externos considerados normales como la música, la danza, el sexo, el vino u otras bebidas, algún tipo de actividad física lúdica deportiva, congregaciones comunitarias, fiestas, acontecimientos deportivos, etc.

En cuanto a los éxtasis espontáneos e impremeditados, hay suficientes testimonios de los místicos de diferentes épocas y culturas. En cuanto a los éxtasis provocados por factores externos hay también suficiente documentación sobre las fiestas, empezando por las babilónicas y egipcias, que se pueden considerar como las primeras versiones de las discotecas del siglo XX. Quizá el *Poema de Gilgamesh* es el testimonio más antiguo y conocido de

[22] Barrientos Rastrojo, J., *Sabidurías del mundo-mundos de la sabiduría*. Madrid: Liber Factory, 2015.

esos acontecimientos, junto con la *Odisea* de Homero, pero también son conocidos los testimonios de *Las Bacantes* de Eurípides, los Poemas báquicos de los místicos islámicos y las obras de Carlos Castaneda sobre Don Juan²³.

El éxtasis provocado mediante diversas técnicas, es completamente inocente y normal. Las técnicas más antiguas son los ritmos de la percusión, y en concreto, los de la percusión del tambor del chaman²⁴. Del mismo tipo son las formas de concentración en la respiración, en el latido del corazón, en el ritmo de una recitación (un *mantra*, algunas formas de recitado del rosario). Son procedimientos que ayudan a apartar la atención de todo contenido imaginativo e intelectual y a dejar de operar con ellos, para concentrarla en el vivir en tanto que acto primero, que no es una operación del individuo y que fundamenta cualquier operación suya. El individuo sale de sí mismo en cuando deja de atender al mundo y de centrarse en él para atender y referirse a su fundamento, a su vivir, a su ser, y al fundamento del su vivir y de su ser.

Las diversas religiones y escuelas filosóficas y psicológicas han desarrollado numerosos procedimientos para conducir al sí mismo del mundo a su fundamento, unas veces con sentido religioso, otras con sentido sapiencial y otras con un sentido puramente técnico, pero siempre con el sentido de dotar al individuo de una mayor consistencia al dotarle de una mejor experiencia de la amplitud y dimensiones de su ser.

Los estados alterados de conciencia patológicos, pueden estar relacionados con estimulantes ingeridos por vía digestiva (bebidas y comidas) y por vía inhalatoria respiratoria (gases y humos). Hay en el mundo académico español una apreciable tradición de estudios sobre éxtasis religioso en individuos con trastornos

[23] Cfr., Schultz, Uwe, *La fiesta. De las Saturnales a Woodstock*. Madrid: Alianza, 1994. Gutiérrez Ontiveros, Manuel, *El Poema Báquico de IBN al-Fari Comentado Por IBN Ayiba*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2008; Castaneda, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México: FCE, 1992.

[24] Cfr. Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, cit.

patológicos y sobre éxtasis religioso patológico en general, así como de estudios sobre las drogas²⁵.

Los estados alterados de conciencia patológicos suelen ir acompañados con sentimientos y vivencias de melancolía, manía, cólera, pánico, soledad, lucha, muerte y otros, y pueden tener efectos nocivos para el individuo, no solo durante la experiencia del éxtasis, sino también en la vida cotidiana posterior.

La salida o el abandono de sí mismo es una meta especialmente buscada cuando los estados afectivos y sentimientos negativos son persistentes y estables. Entonces el individuo recurre a diversos estimulantes y drogas, que tienen igualmente el efecto de hacerle abandonar su angustioso mundo, de hacerlo desaparecer, y dotarle igualmente de una mejor experiencia de la amplitud y dimensiones de su ser. La patología consiste en que esa amplitud y dimensiones nuevas no puede hacerlas valer con un rendimiento positivo en su mundo cotidiano.

En general, los estados de la conciencia religiosa normales son constructivos y positivos tanto para el individuo como para la comunidad, y ambos pueden proyectar su vida al otro lado de la muerte de un modo muy positivo en términos de felicidad, que es aquello que máximamente desea el ser humano y para lo que parece existir, según el testimonio de la sabiduría de todas las culturas en todos los tiempos.

Los estados de conciencia religiosa alterados, el éxtasis en general, tiene sus riesgos, que vienen dados por la circunstancia de que si el individuo humano sale de sí mismo es muy con-

[25] Cfr., Rof Carballo, Juan, *Violencia y ternura*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987. Huertas, David, López-Ibor Aliño, Juan José, Crespo Hervás, María D., *Neurobiología de la agresividad humana*. Barcelona: Ars Médica, cop. 2005; Vallejo Nájera, J.A., *Locos egregios*. Madrid: Dossat, 1984, y *Concierto para instrumentos desafinados*. Barcelona: Argos Vergara, 1981. Poveda de Agustín, José María, *Locura y creatividad*. Madrid: Alhambra, 1981. Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas: completada por el apéndice Fenomenología de las drogas*. Madrid: Espasa Calpe, 2008 y *Caos y orden*. Madrid: Espasa, 2000.

veniente que al volver vuelva al mismo sitio, pueda reconocerlo como suyo y pueda reconocerse en él.

El cosmos está construido culturalmente, tanto el natural como el social, y está construido sobre unos fundamentos frágiles que son los sistemas de clasificación. Lo que los filósofos llaman sistemas categoriales. La mente comprende la realidad categorizando y se construye y se despliega a sí misma categorizando. La experiencia religiosa es la experiencia de lo trascendente, de lo que está más allá del orden categorial y los fundamenta a todos, como se ha visto (§§ 17 y 22).

La ausencia de razón suficiente para el orden cósmico vigente en las culturas y en los individuos puede producir inseguridad existencial en los individuos y en las comunidades, a nivel consciente y a nivel inconsciente. En el extremo contrario, la experiencia religiosa es una experiencia de la relatividad, pero también de la suficiencia, de todos los órdenes categoriales, como la experiencia de la risa. Por eso Baudelaire creía que el humor y la risa pertenecen al orden de la experiencia religiosa.

Pero la experiencia religiosa, la experiencia de la luz pura o del vivir puro, es, por otra parte, la experiencia de vida más allá del orden, de lo categorizado y formalizado. Una fenomenología de la meditación, como la de algunos autores japoneses contemporáneos²⁶, puede mostrar como el ser o el vivir puro puede vincularse con la experiencia de la vida personal, pero también una fenomenología del éxtasis puede mostrar hasta qué punto si el éxtasis impide la reintegración en el propio sistema categorial sumerge al individuo humano en la locura, en el caos mental completo y en la incapacidad de discriminar entre lo real mundano y lo irreal.

La expresión de Teresa de Jesús «Oh cuán poco lo de acá, oh cuán mucho lo de allá», o la de Tomás de Aquino «es que comparado con lo que he visto (allá), todo lo que he escrito es paja», son

[26] Cfr., Nishida, Kitaro, *Pensar desde la nada*. Salamanca: Sígueme, 2006. Watsuji, Tetsuro, *Antropología del paisaje: climas, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme, 2006.

formas positivas de la experiencia normal del éxtasis, y presentan un contraste saludable entre el más allá trascendental y fundamental, y el más acá categorial, y contingente, pero hay otras formas que no lo son tanto, porque resultan demasiado destructivas para el mundo de acá, como algunas de las que describen Baudelaire y Dostoievski entre otros.

El alcance, límites y riesgos de la experiencia religiosa para el individuo son quizá los mismos en el paleolítico que ahora. Si ello es así, resultaría una prueba de la unidad y continuidad del homo sapiens desde su aparición hasta el presente.

§ 37. RELIGIÓN HUMANA Y RELIGIÓN PALEOLÍTICA

La religión es una referencia al fundamento del propio ser en tanto que alteridad, una relación de 'reconocimiento' e intercambio de poder. De fuerza inerte si se trata de no vivientes y de fuerza vital si se trata de vivientes. De reconocimiento que implica un comportamiento instintivo si se trata de vivientes no intelectivos, y de reconocimiento que implica un comportamiento simbólico si se trata de vivientes intelectivos, o sea, de humanos.

La especie homo sapiens, que lleva unos 150.000 años en el planeta, ha desarrollado su vida y su esencia en cinco periodos, a cada uno de los cuales corresponde el despliegue preminente de uno de los cuatro aspectos fundamentales o esenciales de la religión: el culto en el paleolítico, la moral en el neolítico, la revelación en el calcolítico, la plegaria en el periodo histórico y la religión personalizada en el periodo posthistórico.

Esta secuencia en el desarrollo de las dimensiones de la religión se corresponde con la secuencia que fijara Vico para los procesos culturales a todos los niveles. En primer lugar se da la vida, en segundo lugar la norma, en tercer lugar la doctrina o teoría, y en cuarto lugar la reflexión y el ensimismamiento.

La religión paleolítica es la religión de la práctica de la supervivencia, es poíesis, invención del conjunto de operaciones

humanas, creación del ritual de intercambio de reconocimiento del poder fundante, es decir, del sacrificio. El sacrificio tiene su forma primordial en el rito de caza y en el de fecundación y alumbramiento, y según ese modelo primordial se constituye el conjunto de los ritos de paso, de nacimiento, iniciación, matrimonio y sepultura.

Mediante los ritos de paso se pauta la existencia humana masculina y femenina diferenciada por etapas temporales desde la infancia a la senectud. En función de esas etapas se determinan las categorías de la concepción del mundo o sentido común, los órdenes de lo real e irreal, lo superior/celestial y lo inferior/infernal, lo ordenado/limpio y lo caótico/sucio, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, y lo útil y lo nocivo.

El sistema del sentido común genera la tópica primordial, que es a la vez geográfica, con la constitución del *axis mundi*, sociológico-comunitaria, con la constitución del orden político-social y religioso-teológico, con la constitución del orden sagrado.

El orden geográfico, político-social y religioso-teológico se representa artísticamente, mediante artes escénicas, especialmente danzas, y artes plásticas, especialmente esculturas, pinturas y símbolos abstractos.

En ese orden social y existencial se desarrolla la relación íntima del individuo con la divinidad, según las etapas en las que se encuentre. De esta manera, se manifiesta la unidad entre hombre, mundo y divinidad, entre naturaleza y vida humana a lo largo de los 130.000 o 140.000 años del periodo paleolítico.

En los siguientes periodos, el desarrollo de formas culturales nuevas da lugar a formas de religión que, si bien mantienen las características fundamentales de la religión humana en general y de la religión paleolítica en particular, presentan rasgos nuevos específicamente religiosos, como son la moral en el neolítico, la revelación en el calcolítico y la plegaria en el periodo histórico, como se irá viendo en trabajos ulteriores.

BIBLIOGRAFÍA

- 15TH INTERNATIONAL CAVE BEAR SYMPOSIUM, Spišská Nová Ves, Slovakia, 17th 20th of Sept. 2009, http://www.fns.uniba.sk/fileadmin/kalendar/2009/symposium/Abstract_book.pdf.
- ALDHOUSE-GREEN, Miranda & Stephen, *The Quest for the Shaman*. New York: Thames & Hudson, 2005.
- ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Esteban, *Los objetos de adorno-colgantes del Paleolítico superior y del Mesolítico en la cornisa cantábrica y en el valle del Ebro: Una visión europea*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2006.
- ANSELMO DE CANTERBURY, *De casu diaboli*, en *Obras completas*. Vol. I. Madrid: BAC, 1952.
- ARISTÓTELES, *Peri hermeneias*. Madrid: Gredos, 1982.
- ARSUAGA, Juan Luis, *El collar del neandertal*. Barcelona: Temas de Hoy, 1999.
- ARSUAGA, Juan Luis, *La especie elegida*. Barcelona: Temas de Hoy, 2001.
- ATLAS OF THE HUMAN JOURNEY-THE GEOGRAPHIC PROJECT. National Geographic Society. 1996-2008.
- BARING, A., y CASHFORD J., *El mito de la diosa*. Madrid: Siruela, 2014.
- BARRIENTOS RASTROJO, J., *Sabidurías del mundo-mundos de la sabiduría*. Madrid: Liber Factory, 2015.
- BATAILLE, Georges, *El erotismo*. [trad. de Antoni Vicens, Marie Paule Sarazin], Barcelona: Tusquets, 1997.
- BECK, Ulrich, *Der eigene Gott Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
- BECK, Ulrich, *El dios personal*. Barcelona: Paidós, 2009.
- BERNÁNDEZ, E., *¿Qué son las lenguas?* Madrid, Alianza, 2004.
- BRADLEY E SCHAEFER, *The Origin of the Greek Constellations: Was the Great Bear constellation named before hunter nomads first reached the Americas more than 13,000 years ago?* Scientific American, November 2006.
- BURKERT, W., *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona: Acantilado, 2009.
- BURKERT, Walter, *Greek Religion*. Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1985.
- BURKERT, Walter, *Homo necans. Antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*. Torino: Boringhieri, 1982.
- BURKERT, Walter. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Barcelona: El Acantilado, 2011.
- BURKET, Walter, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Harvard: Harvard University Press, 1995.

- CAMPBELL, J., *El héroe de las mil caras*. México, FCE, 1949.
- CAMPBELL, J., *Myths to live by*. New York: Bantan Books, 1973.
- CASTANEDA, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, México: FCE, 1992.
- CEREMONIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA, 1993
- CHAUSIDIS, Nikos, *Mythical Representations of «Mother Earth» in Pictorial Medium*. En G. Terence Meaden, *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages. Rethinking symbols and images, art and artefacts from history and prehistory*. Oxford: Archeopress, BAR International Series 2389, 2012.
- CHAUSIDIS, Nikos, «Mythologization of the Mountain (A Diachronic Survey of Examples from Macedonia and the wider Balkan region)» en *Interpretations* (2), 2008.
- CHOZA J., *Filosofía de la cultura*, Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2014.
- CHOZA, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991.
- CHOZA, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Sevilla: Thémata (2) 2015.
- CHOZA, J., *División del trabajo y secularización*, en Choza J. y Garay, J., *Pluralismo y secularización*. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.
- CHOZA, J., *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- CHOZA, J., *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata, 2011.
- CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1989,
- CHOZA, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- CHURCHILL S. E. & RHODES, J. A. *How Strong were the Neandertals?* *Periodicum biologorum udc* 57:61, VOL. 108, No 4, 457–470, 2006
- CIRIA, Alberto, «La luz como yugo, la verdad como no-ocultamiento y el alma como aspiración», en *Thémata*, (45), Sevilla, 2012.
- CLOTTES, Jean, «Shamanism in Prehistory». Bradshaw foundation. Retrieved 2008-03-11.
- COROMINAS J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos, Madrid, 1987.
- COUPÉ, C., *L'impossible quête de la langue mère*, en Jean-Mari Hombert, *Aux Origines des Langues et de Langage*, Paris: Fayard, 2005.
- CULOTTA, E. (October 1, 1999). «Neanderthals Were Cannibals, Bones Show». *Science* (Sciencemag.org) 286 (5437).
- DE TALES A DEMÓCRITO. *FRAGMENTOS PRESOCRÁTICOS*. Madrid: Alianza, 1988.
- DERRIDA, Jacques. 2001. 'Faith and Knowledge: The Two Sources of «Religion» at

- the Limits of Reason Alone', en Gil Anidjar (ed.), *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2001, 1-39.
- DERRIDA, J., «La metáfora blanca», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La teología mística. Epístolas*. Buenos Aires: Losada, 2008.
- DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 2003.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.
- EHRET, Christopher, *History and the Testimony of Language*. Berkeley, University of California Press, 2011.
- EIBL-EIBESFELDT, I, *Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre*, en Gadamer y Vogler, *Nueva Antropología*. Barcelona: Omega, 1976.
- ELIADE, M., *Experiencias de la luz mística*, en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984.
- ELIADE, M., *Cuerdas y marionetas*, en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984.
- ELIADE, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1954.
- ELIADE, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*. Madrid: Alianza: 1975.
- ELIADE, M., *El yoga*. Barcelona: Kairós, 2005.
- ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II, Barcelona: Paidós, 2002.
- ELIADE, M., *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1989,
- ELIAS, N., *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península, 1990.
- ELLUL, J., *Historia de las instituciones de la antigüedad: instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas*. Trad.: Francisco Tomás y Valiente, Madrid: Aguilar, 1970.
- ESCOHOTADO, Antonio, *Caos y orden*. Madrid: Espasa, 2000.
- ESCOHOTADO, Antonio, *Historia general de las drogas: completada por el apéndice Fenomenología de las drogas*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.
- FERRY, Luc, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets, 1994.
- FLEW, A., *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2012.
- FORGE, A., «Style and Meaning in Sepik Art», en Forge, A., ed., *Primitive Art and Society*. Londres, 1973.
- FRANCFORT, Henry-Paul y Hamayon Roberte N. (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. 2001.
- FRAZER, G., *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- FRAZER, J., *El Folklore en el Antiguo Testamento*. Madrid: FCE, 1993.
- FREUD, S., *Totem y tabú*. Madrid: Alianza, 1977.

- GADAMER, H. G., *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- GARAY, J. de, *Politeísmo y neoplatonismo: Proclo*, en Choza, J., y Padial, J.J., (eds) *Dios en las tres culturas*, Thémata, Sevilla, 2011.
- GARAY, J., *El nacimiento de la libertad*. Sevilla: Thémata, 2006.
- GEERTZ, C., *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994.
- GEERTZ, C., *La religión como sistema cultural*, en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- GELLNER, Ernst, *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 1994.
- GIBBONS, A. (August 1, 1997). «Archaeologists Rediscover Cannibals». Science (Sciencemag.org) 277.
- GIMBUTAS, Marija, *El lenguaje de la diosa*. Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1996.
- GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- GOMÁ, J., *Aquiles en el gineceo*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- GÓMEZ TABANERA, José Manuel, *La caza en la prehistoria*. Madrid: Itsmo, 1980.
- GÓMEZ TABANERA, José Manuel, *Totemismo*. Madrid: CSIC, 1955.
- GRAY, Miranda, *Luna roja. Emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual*. Madrid: Gaia ediciones, 2010.
- GUTIÉRREZ ONTIVEROS, Manuel, *El Poema Báquico de IBN al-Fari Comentado Por IBN Ayiba*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2008.
- HAMAYON, Roberte N., *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- HARDING, Esther M., 'Woman's Mysteries: Ancient and Modern'. London: Rider, 1971.
- HARRIS, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza: 1980.
- HARROD, James B. «A Trans-Species Definition of Religion», *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*. JSRNC 5.3 (2011) 327-353, p. 331.
- HARROD, J. B., *Deciphering Upper Paleolithic (European): Part 1. The Basic Graphematics – Summary of Discovery Procedures*, Language Origins Society Annual Meeting 1998, Version 2.b, May 2004, Original Version 1987.
- HARROD, James B., *The Case for Chimpanzee Religion*. JSRNC 8.1 (2014) 8-45, doi:10.1558/jsrnc.v8i1.8.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la historia Universal*. Madrid: Alianza, 1980.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, M., *De la esencia de la verdad*. Tr. De Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2007.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*. México Fondo de Cultura Económica, 1974.

- HEIDEGGER, M., *La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'*, en *Sendas perdidas*. Buenos Aires Losada, 1960.
- HEILER, Friedrich, *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*. New York: Oxford University Press, 1932.
- HENRY, Michel, *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- HENRY, Michel, *Fenomenología de la Vida*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.
- HERNANDEZ-PACHECO, J., *Corrientes actuales de la filosofía*. Madrid: Tecnos, 1996.
- HOMBERT, J.-M., ed., *Aux Origines des Langues et du language*. Paris: Fayard, 2005.
- HUBERT Y MAUSS, *Magia y sacrificio en la historia de las religiones. Estudios y ensayos*. Caracas, Lautaro, 1946.
- HUERTAS, David, López-Ibor Aliño, Juan José, Crespo Hervás, María D., *Neurobiología de la agresividad humana*. Barcelona: Ars Médica, cop. 2005.
- IBN ARABI, *El secreto de los nombres divinos*. Ed. De Pablo Beneito, Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2012.
- IRVIN, Jan, Maxwell, Jordan and Rutajit, Andrew, *Astrotheology and Shamanism*, Book Tree, 2006, <http://www.iau.org/public/themes/constellations/>, IAU, International Astronomical Union, cfr. <http://neave.com/planetarium/>
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid: F.C.E., 1982.
- JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- JENNIFER VIEGAS, «Elephants smart as chimps, dolphins». ABC Science. Retrieved 2011-03-08.
- JUNG C.G., *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós, 2010.
- KEPEL, Gilles, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1991.
- KERENYI, Karl, *The Gods of the Greeks*. New York: Thames and Hudson, 1980.
- KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- KNIGHT, Cris, Studdert-Kennedy, Michael and Hurford, James, *The Evolutionary Emergence of Language Social Function and the Origins of Linguistic Form*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- KROEBER, A., *Antropología general*. México: FCE, 1945.
- LAO TSE, *Tao Te Ching*. Barcelona: Orbis, 1993.
- LAUTH, R., *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*. Barcelona: Prohom Edicions, 2004.
- LEROI-GOURHAM, A., *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid: Istmo, 1984.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Alcan, 1931.
- LÉVY-STRAUSS, C., *El origen de las maneras de mesa*, en *Mitológicas*. México: Siglo Veintiuno, 2008.

- LIDDELL AND SCOTT, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1991.
- LIVI BACCI, M., *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.
- LOWIE, R. H., *La sociedad primitiva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX, Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- MARÍN, Higinio, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*. Pamplona: EUNSA, 1992.
- MARIN, Higinio, *La invención de lo humano: la construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Iberoamericana, 1997.
- MARSHACK, Alexander, *The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*. New York: Moyer Bell, 1991.
- MARTÍNEZ, Roberto y Mendoza, Larissa, «¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte rupestre paleolítico», en *Dimensión Antropológica*, Año 18, Vol. 53, septiembre/diciembre, 2011.
- MAUSS, Marcel, *Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la de 'yo'*, en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.
- MAYA GONZALEZ, J.L. y ALVAREZ ARZA, «La estatua-pilar de Santa María de Tañares (Ponga, Asturias) y su relación con la de Troitosende», *Complutum*, 12, 2001.
- MAYELL, Hillary. When Did «Modern» Behavior Emerge in Humans?, «National Geographic News» February 20, 2003.
- McKIE, Robin (May 17, 2009). «How Neanderthals met a grisly fate: devoured by humans». *The Observer* (London). Retrieved May 18, 2009.
- MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- MELIÁ, B., *La experiencia religiosa guaraní*. en Marzal, M.M., *El rostro indio de Dios*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- MERCIER, Paul, *Historia de la antropología*. Barcelona: Península, 1968.
- MEREDITH, Martin. *Elephant Destiny: Biography of an Endangered Species in Africa*. New York: Public Affairs, 2004.
- MERRITT RUHLEN, *Global Etymologies*, en Ruhlen, Merritt, *On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- MINOIS, Georges, *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1094.
- MORENO, Eduardo, «The 'Out of Africa Tribe' (II). Paleolithic warriors with big canoes and protective weapons», *Communicative & Integrative Biology* 6:3, e24145; May/June 2013. New Yor: Thames & Hudson, 2005.
- NISHIDA, Kitaro, *Pensar desde la nada*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- NURIT BIRD-DAVID, «The Guiving Environement: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-hunters», en *Current Anthropology*, vol. XXXI, núm. 2, 1990.

- OLAF JÓRIS, Martin Street, Thomas Terberger, and Bernhard Weninger *Radiocarbon Dating the Middle to Upper Palaeolithic Transition: The Demise of the Last Neanderthals and the First Appearance of Anatomically Modern Humans in Europe*, en S. Condeñi and G.-C. Weniger (eds.), *Continuity and Discontinuity in the Peopling of Europe: One Hundred Fifty Years of Neanderthal Study*, 239, Vertebrate Paleobiology and Paleoanthropology, DOI 10.1007/978-94-007-0492-3_22, c Springer Science+Business Media B.V. 2011.
- OLMO GARCÍA, A., y Varas Verano, B., *Románico erótico en Cantabria*. Palencia: ed. de los autores, 1988.
- OTTO, Rudolf, *Lo santo*. Madrid: Alianza, 1985.
- PANIKKAR, R., *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 1996.
- PANIKKAR, R., *La espiritualidad hindú*. Barcelona: Kairós, 2005.
- PAPA FRANCISCO, *Laudato si*. Madrid: Paulinas, 2015.
- PLATÓN, *Timeo*. Madrid: Gredos, 2002.
- PLOTINO, *Eneadas*. Buenos Aires: Aguilar, 1966.
- POLANYI, Karl, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris: Larousse, 1975.
- POVEDA DE AGUSTÍN, José María, *Locura y creatividad*. Madrid: Alhambra, 1981.
- PRINI, Pietro, *El cisma soterrado*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- PROCLO, *Teologia platónica*. Milan: Bompiani (2) 2012.
- RAGAZZI, Gaudenzio, *La Danza nella Preistoria*, en *Il Sacro in Vallecamonica fra Incisioni rupestri e Arte Romanica*. Ono San Pietro, Brescia, 2001.
- RAGAZZI, Gaudenzio, *Il «Gioco del Mondo» e il viaggio dello sciamano*, *BCSP Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici* - vol. XXXVI - 2010.
- RAPPAPORT, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- RAPPAPORT, Roy A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.
- RAPPENGLUECK, Michael, *The anthropoid in the sky: Does a 32,000 years old ivory plate show the constellation Orion combined with a pregnancy calendar?*, *Uppsala Astronomical Observatory* 59 (2003): 51-55.
- RAPPENGLUECK, Michael, «The Milky Way: Its Concept, Function and Meaning in Ancient Cultures»: In: *Astronomy of Ancient Sciences* (Potyomkina, T.M. and Obridko, V.N., eds.). Moscow: Nauka, 2002.
- RAPPENGLUECK, Michael, «Tracing the celestial deer - An ancient motif and its astronomical interpretation across cultures», *Archaeologica Baltica* 10: 62-65, 2008.
- RATZINGER, Joseph, *El espíritu de la liturgia: una introducción*. Madrid: Ediciones cristiandad, 2001.
- RIES, Julien, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Encuentro, 1989.

- RILKE, R.M., *Elegías de Duino*, en *Obras*. Ed., de José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1967.
- RIVERA ARRIZABALAGA, A., *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009.
- ROF CARBALLO, Juan, *Violencia y ternura*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.
- ROSSANO, Matt J., *Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation*, en http://en.wikipedia.org/wiki/Evolutionary_origin_of_religions.
- ROSSANO, Matt J., *The evolution of conscious Experience: Rituals, altered states and the origins of Religion*. Nova Science Publishers, 2007.
- ROSSANO, M.J., *Supernatural Selection: How Religion Evolved*. New York: Oxford University Press, 2009.
- RUHLEN, Merritt, *On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- RYCKWERT, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*. Madrid: Hermann Blume, 1985.
- SAN AGUSTÍN, *Enarraciones en los Salmos*, 38, 19. En *Obras completas*. Vol. XXII, Madrid: BAC, 1956.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2004-2005.
- SCHULTZ, Uwe, *La fiesta. De las Saturnales a Woodstock*. Madrid: Alianza, 1994.
- SOLECKI, Ralph S., *Shanidar. The First Flowers People*. New York, Knopf 1971.
- SOLLBERGER, Arne, *Investigación biológica de los ritmos*, en Gadamer y Vogler, *Nueva antropología*. Tomo 1, Barcelona: Omega, 1975.
- TAGLIAFIGO, Angela, *Historia de la vida consagrada*. Lima: Paulinas, 2009.
- TILL ROENNEBERG, *Wie wir ticken. Die Bedeutung der Chronobiologie für unser Leben*. Köln: DuMont Buchverlag, 2010.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. 5 vols., Madrid: BAC, 1978.
- VALLEJO NÁJERA, J.A., *Locos egregios*. Madrid: Dossat, 1984.
- VALLEJO NÁJERA, J.A., *Concierto para instrumentos desafinados*. Barcelona: Argos Vergara, 1981.
- VAN GENNEP, Arnold, *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.
- VICO, G-B., *Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos, 1995.
- WATSUJI, Tetsuro, *Antropología del paisaje: climas, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- WHITLEY, David S. *Cave Paintings and the Human Spirit: The Origin of Creativity and Belief*. Prometheus, 2009.
- WILLIAM, James, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. México: Lectorum, 2005.
- WINKELMAN, Michael, *Shamanism: a Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2010.

WITTGENSTEIN, L., *Observaciones a 'La rama dorada' de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992.

WUNN, Ina, «Beginning of Religion», *Numen*, 47(4), pp. 434–435 (2000).

ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1974.

ЧАУСИДИС, Никос, Сукња између жене и земље: дијахрони преглед семиотике покривања доњег дела женског тела, Скопје, 2009.

SITIOS WEB

<http://cvc.cervantes.es/actcult/atapuerca/canibalismo.htm>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Astrolatry>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Arctic>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur>

http://en.wikipedia.org/wiki/Arthurian_legend

http://en.wikipedia.org/wiki/Astral_projection

<http://en.wikipedia.org/wiki/Astrology>

http://en.wikipedia.org/wiki/Babylonian_star_catalogues

[http://en.wikipedia.org/wiki/Cannibalism_\(zoology\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Cannibalism_(zoology))

http://en.wikipedia.org/wiki/Cave_painting

http://en.wikipedia.org/wiki/Control_of_fire_by_early_humans

http://en.wikipedia.org/wiki/Early_human_migrations

http://en.wikipedia.org/wiki/Elephant_intelligence#Death_ritual,

http://en.wikipedia.org/wiki/Evolutionary_origin_of_religions

<http://en.wikipedia.org/wiki/Hathor>

http://en.wikipedia.org/wiki/Incest_taboo

http://en.wikipedia.org/wiki/Labours_of_Hercules

http://en.wikipedia.org/wiki/Lion_man_of_the_Hohlenstein_Stadel

http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_caves

http://en.wikipedia.org/wiki/Lunar_deity.

http://en.wikipedia.org/wiki/Modern_behaviour

http://en.wikipedia.org/wiki/Nostratic_languages

http://en.wikipedia.org/wiki/Paleolithic_flutes

<http://en.wikipedia.org/wiki/Pornography>

http://en.wikipedia.org/wiki/Red_ochre

<http://en.wikipedia.org/wiki/Shamanism>

http://en.wikipedia.org/wiki/Timeline_of_religion

<http://en.wikipedia.org/wiki/Trance>
http://en.wikipedia.org/wiki/Turin_Erotic_Papyrus
http://en.wikipedia.org/wiki/Venus_figurines
<http://evolution.binghamton.edu/religion/>
http://fr.wikipedia.org/wiki/Grotte_Chauvet
<http://genealogyreligion.net/bones-burials-and-ancestors>
<http://humanorigins.si.edu/evidence/human-evolution-timeline-interactive>
<http://societemichelhenry.free.fr/>
<http://somnus-daf.blogspot.com.es/2011/09/la-menstruacion-el-origen-de-las.html>
<http://www.arctolatry.org/>
<http://www.bradshawfoundation.com/clottes/page7.php>
<http://www.historyfiles.co.uk/MainFeaturesPrehistory.htm>
<http://www.lascaux.culture.fr/?lng=es#/es/00.xml>
<http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/partytime/turin1.htm>
<http://www.stratigraphy.org/index.php/ics-chart-timescale>
<http://www.theosociety.org/pasadena/tup-onl.htm>
<http://www.um.es/web/minimal-intelligence-lab/>
<http://www.youtube.com/watch?v=kZVlbrPaccY&feature=relmfu>
<http://www.youtube.com/watch?v=nnxuFtBOmw4&feature=relmfu>
https://en.wikipedia.org/wiki/Geocentric_model,
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_lunar_deities
<https://en.wikipedia.org/wiki/Ptolemy>
<https://startlediguana.wordpress.com/2013/10/17/cave-paintings-lascaux-france/>

OBRAS DE JACINTO CHOZA

- Antropologías positivas y Antropología Filosófica*. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.
- La supresión del pudor y otros ensayos*. Segunda edición: Pamplona: EUNSA, 1990.
- Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Segunda edición: Pamplona: EUNSA, 1991.
- Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp, 1988.
- La Realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.
- Antropología de la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991.
- Amor, matrimonio y escarmiento*. Barcelona: Tibidabo Ediciones, 1991.
- Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991.
- Los otros humanismos*. Pamplona: EUNSA, 1994.
- Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996.
- San Agustín, maestro de humanismo*. Sevilla: Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones, 1998.
- Antropología Filosófica. Las representaciones de sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Heidegger. 2º bachillerato*. Pozuelo de Alarcón, Madrid: Editex, 2003.
- Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2014.
- La danza de los árboles*. Sevilla: Thémata, 2007.
- Presencia ausencia. Catálogo exposición de Melero*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.
- Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- Breve historia cultural de los mundos hispánicos*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.
- Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata, 2011.
- Mutadismo. Catálogo exposición de Melero*. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011.
- Filosofía de la cultura*. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2014.
- Filosofía para Irene*. Sevilla: Thémata, 2014.

Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz. Sevilla: Thémata, 2015.
El culto originario: La religión paleolítica. Sevilla: Thémata, 2016.

VOLÚMENES EDITADOS POR JACINTO CHOZA

- Identidad humana y fin del milenio.* Sevilla: Thémata, 1999.
Infieles y bárbaros en las Tres Culturas. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2000.
La Antropología en el cine. Vol. I. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.
La Antropología en el cine. Vol. II. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.
Sentimientos y comportamiento. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.
Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Sevilla: "TÉMATA. Revista de filosofía", (33), 2004.
Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
Danza de oriente y danza de occidente. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2014.
La Escisión de las tres culturas. Sevilla, Thémata, 2008.
Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
La Idea de América en los pensadores occidentales. Sevilla-Madrid. Themata-Plaza y Valdes. 2009.
Pluralismo y secularización. Madrid: Plaza y Valdés. 2009.
Narrativas fundacionales de América Latina. Sevilla: Thémata, 2011.
La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario. Sevilla: Thémata, 2012.
Dios en las tres culturas. Sevilla: Thémata, 2012.
La intelección. Homenaje a Leonardo Polo. "TÉMATA. Revista de filosofía", (50), 2014.

COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL THÉMATA

1. COLECCIÓN PENSAMIENTO

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, JUAN JOSÉ PADIAL, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz
9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos
13. *La ética de Edmund Husserl.* Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón
14. *Celosías del pensamiento.* Jesús Portillo Fernández
15. *Historia de los sentimientos.* Jacinto Choza
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento.* Rosa Muñoz Luna

17. *Filosofía de la Cultura*. Jacinto Choza
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Enrique Anrubia
19. *Filosofía para Irene*. Jacinto Choza
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka*. Jesús Alonso Burgos
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Jacinto Choza
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Francisco Rodríguez Valls
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*. Jesús de Garay y Jaime Araos (editores)
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Jacinto Choza

2. COLECCIÓN PROBLEMAS CULTURALES

DIRECTORES:

MARTA BETANCURT, JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY Y JUAN JOSÉ PADIAL

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz
5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.
8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial
9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial

3. COLECCIÓN LITERARIA

DIRECTORES:

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO
Y ALEJANDRO COLETE

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza
 2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls
 3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls
- En preparación
4. *Cuentos completos*. Oscar Wilde. Edición de Francisco Rodríguez Valls

4. COLECCIÓN OBRAS DE AUTOR

DIRECTORES:

JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau*. Reinhard Lauth
 2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth
 3. *Metrópolis*. Thea von Harbou
 4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática*. Reinhard Lauth
 5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones*. G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
- En preparación
6. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*. G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
 7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología*. G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

5. COLECCIÓN SABIDURÍA Y RELIGIONES

DIRECTORES:

JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO, JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza

6. COLECCIÓN CUADERNOS DE CLASES

DIRECTORES:

ANANÍ GUTIÉRREZ AGUILAR Y JACINTO CHOZA

Antologías, apuntes de y para clases, conferencias, debates y seminarios, selecciones de textos ya editados. Textos de valor práctico para uso en las aulas por estudiantes y participantes en talleres y sesiones de trabajo de diverso tipo.

1. *Bioética y sentido de la vida.* Jacinto Choza



SE ACABÓ
DE IMPRIMIR ESTE LIBRO
EL DÍA 13 DE JUNIO DE 2016,
FESTIVIDAD DE SAN
ANTONIO



